

# الأكاديمية العربية الدولية



الأكاديمية العربية الدولية  
Arab International Academy

---

## الأكاديمية العربية الدولية المقررات الجامعية

---

# أسس علم الاجتماع

د. جميل حمداني



شبكة  
الألوكة

 [www.alukah.com](http://www.alukah.com)

 [www.facebook.com/AlukahNetwork](https://www.facebook.com/AlukahNetwork)

 [twitter.com/#!/alukahnet1](https://twitter.com/#!/alukahnet1)

 [www.youtube.com/user/alukahNet?](https://www.youtube.com/user/alukahNet?)

 [info@alukah.com](mailto:info@alukah.com)

## المقدمة

يهدف كتابنا (أسس علم الاجتماع) إلى تعريف القراء والطلبة بعلم الاجتماع، وتبيان مكوناته المنهجية، واستكشاف علاقته بباقي المعارف والعلوم الإنسانية الأخرى، ورصد المراحل التاريخية التي مر بها علم الاجتماع، وتحديد مختلف القضايا التي كان يطرحها، واستجلاء المنهجية المعتمدة في ذلك.

ومن جهة أخرى، فقد توقفنا عند مجموعة من الأعلام الذين ساهموا في إغناء علم الاجتماع، بالتوقف عند أطروحاتهم السوسيولوجية، وإبراز أهم المفاهيم الإبستمولوجية التي اعتمدوا عليها في التحليل والعرض والتقييم، مع تبيان مختلف المقاربات والمنهجيات التي تمثلوها في دراسة الظواهر المجتمعية. لذلك، توقفنا عند ابن خلدون، وسان سيمون، وهربرت سبنسر، وأوجست كونت، وإميل دوركايم، وكارل ماركس، وماكس فيبر، وفيلفريدو باريتو، ونوربرت إلياس، وبيير بورديو...

إذاً، ما السوسيولوجيا؟ وما موضوعها؟ وما نشأتها التاريخية؟ وما علاقتها بالعلوم والمعارف الأخرى؟ وما المنهجية المعتمدة في دراسة الظواهر المجتمعية؟ وما أهم أعلام السوسيولوجيا الغربية والعربية؟ وما أهم القضايا التي تطرحها كتاباتهم؟ وما أهم خصوصياتها النظرية والتطبيقية والإيديولوجية؟

هذا ماسوف نرصده في كتابنا هذا الذي عنوانه بـ(أسس علم الاجتماع)، على أساس أن هذا العلم مفيد جدا لمعرفة شكل المجتمع وتطوره وتاريخه وطبيعته، ودراسته على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والديني، بغية الوصول إلى معرفة بنية المجتمع وتجريدها في مجموعة من القوانين الكلية العامة التي تتحكم في مسار هذا المجتمع، والتي تسعفنا في فهم باقي المجتمعات الأخرى بالمقارنة والوصف والتجريب.

وأرجو من الله عز وجل أن يلقى هذا الكتاب المتواضع رضا القراء، وأشكر الله  
شكرا جزيلا على نعمه الكثيرة، وأحمده على علمه وصحته وفضائله التي لا تعد ولا  
تحصى.

## المدخل:

### مفهوم علم الاجتماع

يعد أوغست كونت (Auguste Comte) أول من نحت مصطلح علم الاجتماع (Sociologie) سنة ١٨٣٠م، فهو يتكون لديه من لوغوس (logie) بمعنى علم أو معرفة، وكلمة (Société) التي تدل على المجتمع. وبذلك، يكون مفهوم علم الاجتماع هو علم المجتمعات البشرية، أو علم دراسة مجتمع الإنسان أو مجتمع الفرد والجماعة، أو دراسة الظواهر أو الوقائع أو الحقائق أو العمليات الاجتماعية، في ضوء رؤية علمية وضعية وتجريبية. وبعد ذلك، استقل علم الاجتماع عن الفلسفة مع إميل دوركايم (Émile Durkheim)، بعد صدور كتابه (قواعد المنهج في علم الاجتماع)<sup>١</sup> سنة ١٨٩٥م.

ومن هنا، فتاريخ نشأة علم الاجتماع الغربي هو القرن التاسع عشر الميلادي. في حين، ارتبط علم الاجتماع العربي بابن خلدون الذي أسس علم العمران البشري في ضوء فلسفة التاريخ والعلل العلمية والعقلية في القرن الثامن الهجري، كما يتبين ذلك جليا في كتابه (المقدمة)<sup>٢</sup>. وبذلك، سبق علم الاجتماع العربي صنوه الغربي بأكثر من ستة قرون.

هذا، يندرج علم الاجتماع ضمن العلوم الإنسانية بصفة عامة، والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة. والهدف الأساس الذي يسعى إليه هو دراسة المجتمع الإنساني بصفة عامة، ودراسة التنظيمات والجمعيات والجماعات والمؤسسات السياسية التي تنتمي

<sup>١</sup> -Émile Durkheim: Les Règles de la méthode sociologique, Paris, Alcan. ١٨٩٥.

<sup>٢</sup> - ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٤م.

إليها أو تشكّلها جماعة من الأفراد بصفة خاصة. بمعنى أن علم الاجتماع يدرس الإنسان في حضي المجتمع، ويرصد مختلف العلاقات الاجتماعية التي يسلكها الإنسان مع الآخرين داخل بنية المجتمع، بالتركيز على البعد الاجتماعي فهما وتفسيرا وتأويلا. وكذلك، يدرس هذا العلم مختلف الأنشطة التي يقوم بها الإنسان داخل المجتمع، كالأنشطة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والتربوية...<sup>3</sup>

وإذا كان علم النفس يدرس سلوك الفرد، فإن علم الاجتماع يدرس الظواهر المجتمعية التي تتصف بالعمومية، والاستمرار، والاطراد، والإلزامية، والقهر، والجبرية المجتمعية. وهناك، علم النفس الاجتماعي الذي يدرس الجماعات الصغيرة ومختلف التفاعلات التي تتم بين الأفراد داخلها، سواء أكانت سلبية أم إيجابية. وإذا كانت هناك دراسات سابقة حاولت فهم المجتمع وتفسيره مع أفلاطون، وأرسطو، والفارابي، وميكافيلي، ومونتيسكيو، وسان سيمون، وابن خلدون، فإنها محاولات تأميلية وفلسفية ينقصها الجانب العلمي والتحريبي، باستثناء مقدمة ابن خلدون التي نعتبرها أساس علم الاجتماع العمراني؛ لأنها قائمة على دراسة العلل في علاقتها بالنتائج. ولكن يبقى كل من أوجست كونت وإميل دوركايم مؤسسين حقيقيين لعلم الاجتماع. ومن ثم، يرى دوركايم أن علم الاجتماع هو الدراسة العلمية للظواهر المجتمعية. ومن ثم، يتسم هذا العلم بالطابع العلمي الموضوعي الذي يتمثل في التخلص من الأفكار الشائعة والمسبقة على غرار توجهات ابن الهيثم وديكارت، والالتزام بالعلمية والحياد والنزاهة في دراسة الظواهر الاجتماعية، والتمييز بين الظواهر الفردية والظواهر المجتمعية، والاعتماد على الإحصاء في دراسة هذه الظواهر المجتمعية.

<sup>3</sup>-Salvador Giner: **Sociologia**, EdicionesPeninsula, Barcelona, España, 1979, p: 11.

إذًا، فعلم الاجتماع، بمفهومه العام، هو الذي يدرس الظواهر المجتمعية في ضوء المقاربة العلمية الموضوعية، على أساس أنها موضوعات ومواد وأشياء. ويعني هذا أن علم الاجتماع يدرس المجتمع دراسة وضعية مختبرية وميدانية، بالتوقف عند بعض الظواهر المجتمعية القاهرة أو الملزمة للإنسان بالتحليل والدراسة والتشخيص والوصف فهما وتفسيرًا وتأويلًا.

وعليه، فعلم الاجتماع " هو الدراسة العلمية للسلوك الاجتماعي للأفراد والأساليب التي ينتظم بها المجتمع باتباع خطوات المنهج العلمي.

يلاحظ الفرد داخل المجتمع أن وسائل الإعلام المختلفة تطالعه بأخبار معيّنة، منها ما يتعلق بكوارج طبيعية، وأخرى تتعلق بصراعات ومشكلات تحتاج إلى حلول، وقسم آخر يتحدث عن قضايا العمل واضطرابات العمال، وقسم يتعرض لاتجاهات مشجعي كرة القدم. مثل هذه الأحداث- إذا صح أن نطلق عليها هذه التسمية- هي أحداث عامة تحدث في الحياة اليومية. ولكن أحيانا يتساءل البعض لماذا أصبح الآن مشجعو كرة القدم أكثر عنفا عما كانوا عليه في الماضي؟ ولماذا يجد بعض الأزواج أن الحياة الزوجية أصبحت لاتطاق؟ فعندما نسأل أنفسنا هذه النوعية من الأسئلة فإننا نسأل سؤالاً اجتماعياً، بمعنى أننا معنيون أو مهتمون بالطريقة التي يسلك بها الأفراد في المجتمع وتأثير ذلك السلوك في أنفسهم وفي المجتمع. معنى ذلك أن مفهوم "الاجتماعي" هو المفهوم الأساسي في علم الاجتماع، لأن الفرد لا يمكن إلا أن يكون كائناً اجتماعياً يعيش في وسط اجتماعي، وعلى اتصال مستمر ببقية أفراد المجتمع، بحيث يندمج في محيطهم ويتفاعل معهم بصورة إيجابية. وهذا يؤكد أنه دون وجود تفاعل إنساني مستمر لا يمكن أن يطلق علينا ذوي صفة "اجتماعية".<sup>٤</sup>

٤ - محمد ياسر الخواجة وحسين الدريني: المعجم الموجز في علم الاجتماع، مصر العربية للنشر والوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ٢٠١١م، ص: ١١.

ويعني هذا أن علم الاجتماع لا يهتم فقط بدراسة الظواهر المجتمعية المرتبطة ببنية المجتمع، بل يهتم أيضا بدراسة أفعال الأفراد، حينما يتفاعلون فيما بينهم ويتواصلون لفظيا أو بصريا. وإذا كان إميل دوركايم قد ربط السوسيولوجيا بدراسة المجتمع بمختلف ظواهره ووقائعه وأحداثه وعملياته وحقائقه، فإن ماكس فيبر قد ركز على الفرد الفاعل أو الذات بما تقوم به من أفعال تجاه الذوات الأخرى في علاقة تماثلية مع بنية المجتمع. أي: هناك من يربط السوسيولوجيا بالمجتمع أو الموضوع (دوركايم)، وهناك من يربطه بالذات أو الفاعل (ماكس فيبر). وهناك من يجمع بينهما في علاقة تماثلية كما هو حال أنتوني غيدنز في كتابه (علم الاجتماع)<sup>٥</sup>.

وثمة مجموعة من التعاريف التي تخص علم الاجتماع، فقد عرفه بيتريم سركين بقوله: " هو ذلك المفهوم الذي يشير إلى جميع المعلومات الخاصة بالتشابه بين مختلف الجماعات الإنسانية وأنماط التفاعل المشترك بين مختلف جوانب الحياة الاجتماعية الإنسانية، لذلك عرفه بأنه العلم الذي يدرس الثقافة الاجتماعية. كما عرفه بأنه دراسة الخصائص العامة المشتركة بين جميع أنواع المظاهر الاجتماعية." أما رايت ميلز، فيرى " أن علم الاجتماع هو العلم الذي يدرس البناء الاجتماعي للمجتمع والعلاقات المتبادلة بين أجزائه، وما يطرأ على ذلك من تغير." أما جورج ليندبرج فيرى أن علم الاجتماع " هو علم المجتمع". بينما يرى ماكيفر " أنه العلم الذي يدرس العلاقات الاجتماعية"<sup>٦</sup>. ويعرفه ماكس فيبر بقوله " هو العلم الذي يعنى بفهم النشاط الاجتماعي وتأويله، وتفسير حدثه ونتيجته سببيا"<sup>٧</sup>.

<sup>٥</sup> - أنتوني غدينز: علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥م.

<sup>٦</sup> - محمد حامد يوسف: علم الاجتماع: النشأة والمجالات، المكتب العلمي للنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، طبعة ١٩٩٥م، ص: ٥٠-٥١.

وعلى العموم، فعلم الاجتماع هو ذلك العلم الذي يدرس الوقائع والظواهر والأحداث والحقائق الاجتماعية من جهة أولى. ويدرس أفعال الأفراد وتصرفاتهم وسلوكياتهم في علاقة بالآخرين، ضمن سياق تفاعلي اجتماعي معين من جهة ثانية. ويدرس الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية من جهة ثالثة.

أما فيما يخص موضوع علم الاجتماع، فإنه يدرس ثلاثة مواضيع أساسية كبرى هي: الحقائق الاجتماعية، والعمليات الاجتماعية، والحقائق العلمية. ويدرس كذلك العلاقات الاجتماعية المتبادلة بين الناس عبر عمليات التفاعل الاجتماعي من أجل معرفة مظاهر التماثل والاختلاف؛ ودراسة المجتمع وظاهرة وبنائه ووظيفته؛ ودراسة مكونات البنية الاجتماعية المختلفة، مثل الجماعات العامة؛ والمقارنة بين الظواهر والحقائق الاجتماعية المختلفة<sup>٧</sup>.

وعلى أي حال، يدرس علم الاجتماع الإنسان داخل المجتمع، والبنية الاجتماعية، والتفاعل بين الأفراد والجماعات، والسياق الاجتماعي، والجماعات الإنسانية المختلفة...

إذاً، يدرس علم الاجتماع العام الظواهر المجتمعية دراسة علمية من جهة. أو يحاول فهم الفعل الإنساني وتأويله داخل بنية مجتمعية ما، برصد مختلف الدلالات والمعاني والمقاصد التي يعبر عنها هذا الفعل أثناء عملية التفاعل والتواصل الاجتماعي من جهة أخرى.

ومن جهة أخرى، تستعين المقاربة السوسولوجية بالدراسات التاريخية والتطويرية والمقارنة والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والإثنية والدينية واللسانية... إلخ. ويعني هذا أن علم الاجتماع يتداخل مع مجموعة من العلوم

<sup>7</sup> -Max weber: Économie et société, Poquet, 1995, p. 28.

<sup>٨</sup> - محمد ياسر الخواجة وحسين الدريني: المعجم الموجز في علم الاجتماع، ص: ١٤.

والمعارف المساعدة والمكملة. ومن ثم، يهدف إلى بناء نظرية عامة لوصف المجتمع ورصده بغية التحكم فيه أو إصلاحه أو تغييره أو الحفاظ عليه.

ويلاحظ أن ثمة منهجين مهيمنين في علم الاجتماع: منهجا علميا موضوعيا يتكئ على التفسير السببي والعلوي، ومنهج ذاتيا إنشائيا تأمليا وأخلاقيا وتأويليا يقوم على الفهم. ويعني هذا أن ثنائية الذاتية والموضوعية حاضرة في مجال العلوم الإنسانية بشكل لافت للانتباه. وفي هذا الصدد، يقول إدغار موران (Edgar Morin): "هناك نمطان من السوسيولوجيا في مجال البحث الاجتماعي: سوسيولوجيا أولى يمكن نعتها بالعلمية كسوسيولوجيا أوغيست كونت وإميل دوركايم، وسوسيولوجيا أخرى يمكن نعتها بالإنشائية كسوسيولوجيا ماكس فيبر ويورغ زيمل. وتعتبر الأولى بمثابة طليعة السوسيولوجيا. في حين، تعتبر الثانية بمثابة المؤخرة التي لم تتحلل، بشكل مناسب، من إيسار الفلسفة، ومن المقالة الأدبية، والتأمل الأخلاقي. يستعير النمط الأول من السوسيولوجيا نمودجا علميا كان بالضرورة هو نمودج الفيزياء في القرن التاسع عشر. ولهذا النمودج ملمحان، فهو آلي وحتمي في آن واحد، إذ يتعلق الأمر، في الواقع، بتحديد القوانين والقواعد التي تؤثر، تبعا لعلاقات سببية، خطية ومنتظمة، في موضوع تم عزله، وفي مثل هذا النمودج يتم استبعاد كل ما يحيط بالموضوع المدروس من موضوعات أخرى. يضاف إلى ذلك أن هذا الموضوع المدروس يتم تصوره كما لو كان مستقلا استقلاليا كليا عن شروط ملاحظته. ولاشك أن مثل هذا التصور يستبعد من الحقل السوسيولوجي كل إمكانية لتصور ذوات أو قوى فاعلة أو مسؤولية الذوات وحريتها.

أما في السوسيولوجيا الإنشائية، فإن ذات الباحث تحضر، بالمقابل، في موضوع الباحث، فهو ينطق، أحيانا، بضمير المتكلم، ولايواري ذاته... لقد كان مفهوم الذات غير مستساغ من قبل المعرفة العلمية؛ لأنه كان مفهوما ميتافيزيقيا

ومتعاليا... في حين، إن تقدم المعرفة البيولوجية الحديثة، يسمح، اليوم، بمنح مفهوم الذات أساسا بيولوجيا. فماذا يعني أن يكون الإنسان ذاتا، اليوم؟ إنه يعني أن يضع الإنسان نفسه في قلب عالمه... فالذات هي، بالجملة، الموجود الذي يحيل على ذاته وإلى الخارج والذي يتموضع في مركز عالمه.<sup>9</sup>

وبناء على ما سبق، يتأكد لنا أن ثمة طريقتين في التعامل مع الظواهر المجتمعية، إما أن تتمثل الطريقة الوضعية التفسيرية في تبيان العلاقات الثابتة التي توجد بين الظواهر والمتغيرات، وإما أن تتمثل طريقة الفهم لاستجلاء البعد المجتمعي بفهم أفعال الذات وتأويلها.

وعلى العموم، يعتمد علم الاجتماع على ثلاثة مبادئ منهجية أساسية هي: الفهم، والتفسير، والتأويل. ويعني المبدأ المنهجي الأول فهم فعل الفرد في إطار نظرية التأثير والتأثر أو في إطار نظرية التفاعل الاجتماعي. أي: فهم المعاني التي يتخذها الفعل الفردي داخل المجتمع المعطى. وينسجم هذا المبدأ مع العلوم الإنسانية أو علوم الثقافة والروح. وبما أن الإنسان فاعل فردي يملك وعيا، ويصدر فعله عن معنى أو مقصدية ما، فمن الصعب دراسته دراسة علمية سببية وعلية موضوعية؛ لأن ذلك يتنافى مع مبدأ الذاتية في العلوم الإنسانية. وأكثر من هذا، فالإنسان فرد واع وعاقل وحساس لا يمكن مقارنته في ضوء علوم التفسير؛ لأن النتائج ستكون - بلاريب - نسبية ليس إلا، مهما حاولنا أن نتمثل العلمية والحياد والنزاهة الموضوعية في ذلك.

ويعني المبدأ المنهجي الثاني تمثل التأويل في إدراك حقيقة الواقع أو العالم الموضوعي. ويعني هذا أن فهم فعل الفاعل الفردي لا يمكن أن يتحقق إلا بمعرفة الأحكام المسبقة، وتحديد السياق المجتمعي، والانطلاق من المعرفة الخلفية، والبحث عن جميع

<sup>9</sup> -Edgar Morin: **Sociologie**, Fayard, Le Seuil, Points, Essais, 1984, pp:11-18.

المصادر التي تساعدنا على فهم ذلك الفعل، واستجلاء المعنى الذي يصدر عنه. ويمكن الاستعانة كذلك بالأفكار المسبقة، على الرغم من تعارض ذلك مع العلم، على أساس أنها مصادر أولية تسعفنا في تفهم الفعل وتأويله. ومن هنا، يتطلب الفهم ثقافة شخصية من جهة أولى، ومعايشة حقيقية للفاعل من جهة ثانية، ومشاركته في بناء عوالمه الموضوعية والواقعية من جهة ثالثة. لذا، لابد من التغلغل إلى عالم الفرد لفهم المعنى الذي يلصقه على عالمه من أجل فهمه جيدا، وتأويل فعله وسلوكه حسب الظروف الظاهرة والحيثيات التي يوجد فيها هذا الفعل، والبحث عن العلاقة التفاعلية الموجودة بين الذات والموضوع. ويخضع هذا التعامل كله لمبدأين أساسيين هما: الموضوعية العلمية والحياد الأخلاقي، بعدم إصدار أحكام القيمة، والابتعاد - قدر الإمكان - عن الاعتقادات والآراء الشخصية.

أما المبدأ المنهجي الثالث، فيقوم على التفسير السببي والعلي كربط الفعل ببنية المجتمع، أو تفسير الظواهر المجتمعية تفسيراً ترابطياً وسببياً. هذا، ويتسم علم الاجتماع بعدة خصائص ومميزات:

① يعتمد علم الاجتماع على الملاحظة الوصفية والتجريبية والميدانية، والاستعانة بألية المعاشية بغية بناء الحقائق الاجتماعية، وفهم الوقائع والظواهر الإنسانية والمجتمعية، والابتعاد عن المقاربات الفلسفية والميتافيزيقية التي تعيق تطور المعرفة الإنسانية وتقدمها وازدهارها، واستبدال التأمل الفلسفي بالتفسير العلمي والاستقراء السببي والعلي والوضعي.

② علم الاجتماع علم تراكمي، إذ تبنى كل نظرية جديدة على النظريات السابقة في مجال السوسولوجيا. ومن ثم، فهناك استمرارية وتطور وتراكم وقطائع إبستمولوجية في عملية التصحيح والتعديل والتطوير.

③ علم الاجتماع ليس علماً أخلاقياً أو قيمياً، فهو لا يعنى بالحكم على المجتمع من الناحية الأخلاقية أو يحكم على الأفعال الاجتماعية بالخير أو الشر، فهو علم

محايد وموضوعي يصف الواقع ويشخصه ويجد الحلول الملائمة لذلك. ولكن ينشد تفسير الأخلاق إذا كان لها ارتباط وثيق بالوقائع المجتمعية<sup>١٠</sup>.

ويحقق علم الاجتماع مجموعة من الأهداف الأساسية التي يمكن حصرها فيما يلي:

① بناء معرفة علمية وموضوعية حول المجتمع وبنياته الفرعية وعلاقة ذلك بالأفراد الفاعلين؛

② التوصل إلى مجموعة من القواعد والبنى الثابتة والمتغيرة التي تتحكم في المجتمعات بنية ودلالة ووظيفة؛

③ وصف المجتمع وتشخيصه فهما وتفسيرا وتأويلا بغية الحفاظ عليه أو إصلاحه أو تغييره؛

④ إدراك الفوارق بين الثقافات والمجتمعات لمعرفة أسلوب التعامل مع الآخرين، وتفادي المشكلات الناتجة عن اختلاف التجارب المجتمعية، مثل: الاختلاف بين البيض والسود؛

⑤ دراسة الوقائع والحقائق والعمليات الاجتماعية دراسة علمية بغية الاستفادة منها على صعيد وضع السياسة العامة للدولة أو المجتمع؛

⑥ تقويم نتائج المبادرات السياسية المتبعة في إصلاح المجتمع وتغييره أو الحفاظ عليه؛

⑦ التنوير الذاتي، وتعميق فهمنا لأنفسنا بشكل جيد؛

⑧ حل المشكلات الإنسانية التي يعاني من الأفراد والجماعات؛

⑨ بناء الإنسان داخل المجتمع بناء تكوينيا سليما، والسمو به في مراتب الفضيلة والسعادة والكمال، والرفع من قيمته المادية والمعنوية والأخلاقية، والزيادة في درجة رفاهيته وازدهاره؛

⑩ دراسة أنماط السلوك الاجتماعي وآثاره ودوافعه على الفرد والجماعة.

<sup>١٠</sup> - محمد ياسر الخواجة وحسين الدريني: نفسه، ص: ١٤.

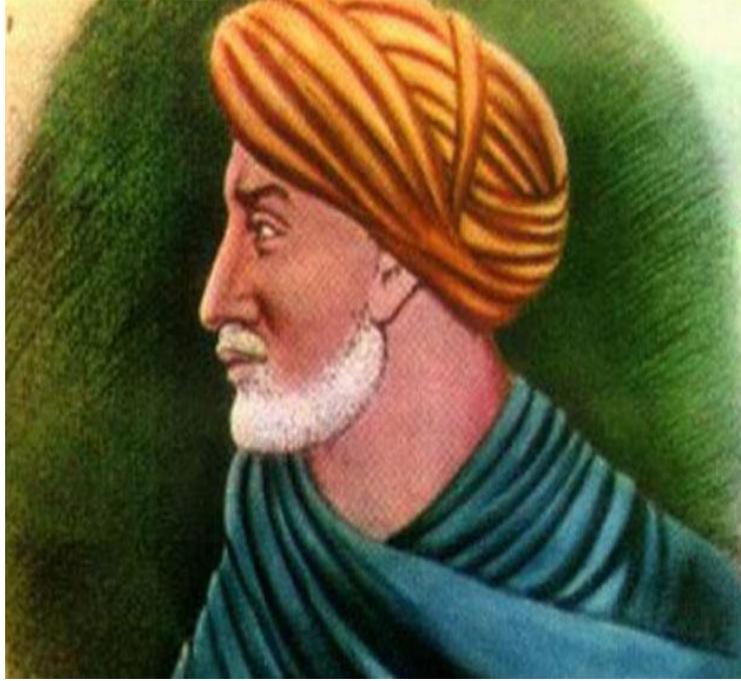
وفيما يخص أقسام علم الاجتماع، فيمكن الحديث - من جهة- عن العلم الاجتماعي النظري وعلم الاجتماع التطبيقي. ومن جهة أخرى، يمكن الحديث عن عدة ميادين لعلم الاجتماع العام، فهناك الفيزيولوجيا الاجتماعية، والمورفولوجيا الاجتماعية، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم الاجتماع القروي، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم الاجتماع الثقافي، وعلم الاجتماع الأخلاقي، وعلم الاجتماع الجمالي، وعلم الاجتماع اللغوي أو اللساني، وعلم اجتماع الحروب، وعلم اجتماع البيئة، وعلم اجتماع الطب أو الصحة، وعلم الاجتماع المهني، وعلم الاجتماع الصناعي، وعلم اجتماع الأدب، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الإداري، وعلم اجتماع الأسرة، وعلم اجتماع الجمعيات والتنظيمات، وعلم اجتماع التربية، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم اجتماع المسرح، وعلم اجتماع الإعلام، وعلم الاجتماع الجنائي، وعلم اجتماع الأديان، وعلم الاجتماع القانوني، وعلم اجتماع المعرفة...

ويعني هذا أن علم الاجتماع هو علم عام، يتضمن العديد من الفروع والشعب والتخصصات العلمية، ويتأرجح هذا العلم بين ماهو ذاتي وموضوعي، كما يتأرجح على المستوى المنهجي بين الفهم، والتفسير، والتأويل.

علاوة على ذلك، يستند علم الاجتماع كذلك إلى خطوات المنهج العلمي كالإحساس بالمشكلة، وطرح الأسئلة والإشكاليات، ووضع الفرضيات، وتحديد الموضوع، ورصد بواعثه الذاتية والموضوعية، وتبيان أهدافه وأهميته، والإشارة إلى الدراسات العلمية السابقة، وتحديد المتغيرات البشرية والزمانية والمكانية، وشرح المفاهيم الاصطلاحية، وطرح تصميم الدراسة، مع ذكر الصعوبات، والثناء على من أسدى إلى الباحث أية مساعدة من قريب أو من بعيد.

وخلاصة القول، فعلم الاجتماع هو ذلك العلم الذي يدرس الوقائع الاجتماعية والأفعال والتنظيمات والمؤسسات الاجتماعية، بالتركيز على الوقائع والحقائق والعمليات والعلاقات الاجتماعية، ضمن السياق التفاعلي اللغوي والرمزي، باستخدام مناهج متنوعة إما وضعية وإما تفهيمية وإما تأويلية، بغية بناء نظرية عامة للمجتمع قصد وصفه وتشخيصه وتقويمه، من أجل الحفاظ عليه أو إصلاحه أو تغييره جزئاً أو كلياً.

## ابن خلدون المؤسس الأول لعلم الاجتماع



يعد العلامة ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) (٧٣٢-٨٠٨هـ) من أهم المفكرين المسلمين الجهابذة الذين عاشوا ما بين القرنين الثامن والتاسع الهجريين. ومن ثم، فهو أندلسي الأصل، أمازيغي النشأة، تونسي المولد، تخرج من جامع الزيتونة. وقد كان مثقفا موسوعيا ملما بكل المعارف والعلوم والفنون والآداب المعروفة في عصره. وبرع كثيرا في علم التاريخ وفلسفته. بل يعد، في الحقيقة، مؤسس علم الاجتماع من جهة، ومؤسس علم العمران البشري من جهة أخرى، قبل أن ينسب ذلك العلم، بعد خمسة قرون، إلى سان سيمون أو أوغست كونت أو إميل دوركايم. وقد كان ابن خلدون قريبا من الملوك والحكام والسلاطين في الأندلس، والمغرب، والجزائر، وتونس، ومصر. وقد عانى الكثير من جراء أحاييل السلطة ومكائدها. وقد مارس

القضاء المالكي في مصر إبان عهد المماليك. وعاش فترة المغول، واستوعب تاريخ العصور الوسطى بشكل جيد؛ مما ساعده ذلك على طرح نظرية العمران البشري، واستجلاء نظرية أطوار الدولة.

وقد ألف ابن خلدون مجموعة من الكتب والمصنفات أهمها كتاب (مقدمة ابن خلدون)<sup>١١</sup>، وكتاب (تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)<sup>١٢</sup>، و(التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا)<sup>١٣</sup>...

إذًا، إلى أي مدى يمكن الحديث عن فكر سوسيولوجي عند ابن خلدون؟ وما أهم تصورات النظرية والمنهجية في مجال علم الاجتماع أو العمران البشري؟ وما أهم القراءات التي انصبت على التراث الخلدوني بالدرس والتحليل والتقويم والتصنيف؟ وما أهم الانتقادات الموجهة إلى الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون؟

هذا ماسوف نرصده في كتابنا هذا الذي عنوناه ب(ابن خلدون المؤسس الأول لعلم الاجتماع)، على أساس أن ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، ويمتلك منهجية علمية تجريبية واستنباطية في فهم الظواهر المجتمعية وتفسيرها وتأويلها. كما تعرض هذا العالم المتنور لتشويه كبير على مستوى القراءات لتراثه الاجتماعي، إلى جانب تزيف فكري وإيديولوجي مقصود أو غير مقصود من قبل قراء مستشرقين، ومستعمرين، وماديين، وماركسيين، وعلمانيين، وقوميين، وغيرهم كثير... ومن ثم،

<sup>١١</sup> - ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار ابن الهيثم، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥م.

<sup>١٢</sup> - ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.

<sup>١٣</sup> - ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٩م.

فكتابنا هذا استعراض لهذه القراءات المختلفة، مع تبيان منطلقاتها النظرية والمنهجية والإيديولوجية.

و نرجو من الله عز وجل أن يوفقنا في هذا الكتاب المتواضع، ويسدد خطانا، ويرشدنا إلى ما فيه صالحنا، ونستغفره عن هفواتنا وكبواتنا وأخطائنا وزلاتنا. كما نستسمح القراء الأفاضل عما في هذا الكتاب من نقص وتقصير ونسيان، فالكمال والتمام من صفات سبحانه وتعالى جل شأنه وعلا، وماتوفيقي إلا بالله.

## المبحث الأول: التصور النظري

يرتبط علم الاجتماع عند ابن خلدون بعلم التاريخ. ويعني هذا أنه لا يمكن فهم الوقائع والظواهر المجتمعية إلا بدراسة التاريخ دراسة علمية، لتتبع المجتمعات في تطورها ومسارها الدياكروني لرصد القوانين الكلية التي تتحكم فيها. ونجد هذا المقترَّب التاريخي عند علماء الاجتماع الوضعيين، وخاصة أوجست كونت، وإميل دوركايم، وسان سيمون، وهربرت سبنسر، وغيرهم...، وحتى عند علماء الاجتماع الماركسي. فلقد "استخدم ماركس المنهج التاريخي في دراسة الظواهر الاجتماعية، وفهمه لعملية تقسيم العمل الاجتماعي وتطور المجتمع البشري الذي تم من خلال مجموعة من المراحل التاريخية والاجتماعية، التي بدأها منذ ظهور المجتمعات القبلية أو ما أسماها بالمشاعية البدائية، مارا بمرحلة العبودية، ثم مرحلة الإقطاع التي مهدت لظهور الرأسمالية التي تحمل الكثير من التناقضات التي يجب تغييرها بواسطة الثورة وقيام الاشتراكية والمجتمع الشيوعي اللاطبيقي. لقد ساعده هذا المنهج في دراسة

مسيرة التاريخ وديمومة التغيير المستمر كبديهية أساسية تفسر عموماً طبيعة ميكانيزمات الحياة الاجتماعية.<sup>١٤</sup>

ومن هنا، يقوم علم الاجتماع على التاريخ والمقارنة والتفسير لمعرفة طبيعة المجتمعات والدول والأمم، ومقارنة بعضها ببعض قصد تحديد القوانين التي تتحكم فيها. لكن لا بد أن يكون ذلك التاريخ مبنياً على النزاهة والعلمية والحياد والموضوعية، بعيداً عن الخرافات والشائعات والأساطير والإسرائيليات والروايات الزائفة أو الكاذبة. وبتعبير آخر، يعد علم التاريخ مدخلاً ضرورياً إلى علم الاجتماع أو علم العمران البشري، كأنه منطلق علم الاجتماع، وأساسه المنهجي.

أضف إلى ذلك أن معرفة التاريخ ممكنة ومهمة للإنسان لبناء الماضي والحاضر معاً، واستشراف المستقبل، وخاصة إذا بنيناها على الوثائق المتوفرة، والمشاهدات الصادقة، والأخبار الحقيقية، والمعاشية الميدانية، ونقحنا المرويات بتشذيب زوائدها، وتعميق دواخلها. أي: قراءة هذه المنقولات المروية في ضوء النقد الداخلي (المتن)، والنقد الخارجي (السند). وفي هذا، يقول ابن خلدون في بداية مقدمته: "اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم. والأنبياء في سيرهم. والملوك في دولهم وسياستهم. حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فرمما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة

<sup>١٤</sup> - وسيلة خزار: الإيدولوجيا وعلم الاجتماع، جدلية الانفصال والاتصال، منتدى المعارف،

بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٣م، ص: ١٩٥.

النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلوا عن الحق وتاهوا في بידاء الوهم والغلط، ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر، ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد.

و هذا كما نقل المسعودي وكثير من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل بأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون ويذهل في ذلك عن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش لكل مملكة من الممالك حصة من الحامية تتسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة ثم أن مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد يبعد أن يقع بينها زحف أو قتال لضيق مساحة الأرض عنها وبعدها إذا اصطفت عن مدى البصر مرتين أو ثلاثاً أو أزيد فكيف يقتتل هذان الفريقان أو تكون غلبة أحد الصفين وشيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر والحاضر يشهد لذلك فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء.<sup>١٥</sup>

يتبين لنا، من هذه القولة، أن ابن خلدون يعتبر علم التاريخ فنا جم الفائدة أو علما من أشرف العلوم وأسمائها؛ والسبب في ذلك أنه يعرفنا بأحوال الأمم والدول وطبائع المجتمعات، ويساعدنا على فهم تطور المجتمعات الإنسانية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها. ومن ثم، فالتاريخ هو أساس علم الاجتماع أو علم العمران البشري، أو هو الذي يسعنا في معرفة المجتمع وتفسيره بشكل جيد، في ضوء مجموعة من

١٥- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص: ٩.

القواعد العقلية والفلسفية والأصولية، كاستخدام الذهن والفكر والقياس والاعتبار بأحداث الماضي بغية بناء الحاضر، والاستعداد لاستشراف المستقبل.

وما يدعو إليه ابن خلدون هو تنقيح الأخبار والروايات التاريخية، واستخدام العقل والتأمل في عملية النقل، وافتحاص المرويات في ضوء علم الجرح والتعديل، وسبر تلك الروايات وضبطها بناء على مقاييس المقارنة والمنطق والواقع. لذلك، انتقد ابن خلدون المؤرخين السابقين الذين كانوا ينقلون الأخبار الكاذبة، دون فحصها أو نقدها أو غربلتها أو تقويمها بطريقة علمية نزيهة، كما هو حال المسعودي والبكري وكثير من المؤرخين والمفسرين الآخرين الذين استسلموا للترهات والأباطيل والإسرائيليات والخزعبلات، ينقلونها في كتبهم دون أن يحللوها ويناقشوها بالعقل والمنطق والتجربة الواقعية. وقد يكون ذلك التزويد في الأخبار أو تزيفها مرده إلى بواعث ذاتية وأهواء شخصية وموضوعية مقصودة أو غير مقصودة، أو سببها الرغبة في تحقيق المنافع أو المصالح الشخصية أو الدنيوية، أو يكون ذلك لدواع سياسية وحزبية وطائفية أو دينية. وفي هذا السياق، يقول ابن خلدون: "اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال. ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة. وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في

الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الدهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب.

ومنها توهم الصدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفصائل ولا متنافسين في أهلها. ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم.<sup>١٦</sup>

ويلاحظ أن ابن خلدون يرادف بين التاريخ وعلم الاجتماع، حتى يصعب الفصل بينهما، فموضوعهما واحد هو التجمع الإنساني، ودراسة العمران البشري، وتبيان أحوال هذا العمران في توحشه وتأنسه، في بداوته وتحضره، ورصد طبيعة هذا الانتقال من حالة إلى أخرى، أو من طبع إلى آخر. وهذا ما يقوم به علم التاريخ. ومن ثم، فالتاريخ هو دراسة تطور المجتمعات من حالة إلى أخرى. وبهذا، يكون ابن خلدون من أصحاب النظرية التطورية في علم الاجتماع، مادام الهدف منه هو

<sup>١٦</sup> - ابن خلدون: نفسه، ص: ٢٨.

استكشاف عمليات التطور التي تتعرض لها القبائل والدول والأمم والبوادي والحواضر...

ومن جهة أخرى، يعلن ابن خلدون عن تأسيس علم جديد لم يكن عند الشعوب السابقة، سواء أكانت أعجمية أم عربية، وهذا العلم هو علم الاجتماع أو علم العمران البشري الذي يدرس المجتمع الإنساني في تألفه وتوحشه، في تفرقه وتجمعه، في انعزاله وتضامنه، في أنانيته وتعاونه، في سلمه وحره، في بداوته وحضارته، في جفائه وتمدنه، في مجده واضمحلاله. ومن ثم، يهتم هذا العلم بأحوال المجتمعات البشرية وطبائعها وأعراضها وعلومها ومعارفها وفنونها وعاداتها وأعرافها وتقاليدها وصنائعها وبدائيتها وتمدنها الحضاري. ومن ثم، يعنى هذا العلم برصد ما هو ثابت أو متغير في هذه المجتمعات البشرية، باستخدام العقل والتأمل والحكمة والفلسفة والتجربة والخبرة والمعاشية، واستقراء الواقع التاريخي كلياً أو جزئياً. والهدف من ذلك كله هو استخلاص القوانين والأعراض التي تخضع لها الدول والأمم والقبائل والحواضر والتجمعات الإنسانية. وبتعبير أرسطي، التمييز بين الجواهر المعقولة الثابتة في الماهيات، والعوارض الشكلية التي تتغير في الزمان والمكان. وفي هذا يقول ابن خلدون: "وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا وكان هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، يقول وذو مسائل وهي

بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً.

و اعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص وليس من علم الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه وكأنه علم مستنبط النشأة ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة ما أدري أغفلتهم عن ذلك وليس الظن بهم أو لعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الانساني متعددون وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضى الله عنه بمحوها عند الفتح، وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها، وأين علوم القبط ومن قبلهم وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها ولم نقف على شيء من علوم غيرهم وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن نبحت عما يعرض لها من العوارض لذاتها وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه لكن الحكماء لعلمهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار.<sup>١٧</sup>

ويعني هذا أن ابن خلدون قد أعلن عن ريادته لعلم جديد هو علم الاجتماع، وتأسيسه لعلم العمران البشري، ولم يكن هذا العلم موجودا عند الشعوب الأخرى،

١٧- ابن خلدون : نفسه، ص: ٣٠-٣١.

سواء أكانت أعجمية أم عربية، على الرغم من تطورها العلمي والأدبي والفني والثقافي، كما هو حال اليونان والفرس والروم - مثلاً - . وبهذا، يكون ابن خلدون أول من وضع لبنات هذا العلم، وأرسى دعائمه المنهجية عن وعي وبصيرة وخبرة، ووضع ميادينه، إذ تحدث عن المورفولوجيا الاجتماعية، وعلم الاجتماع القروي، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم الاجتماع المعرفي، وغيرها من المجالات والمواضيع الهامة التي تزخر بها مقدمته الموسوعية.

هذا، وقد قسم ابن خلدون علم الاجتماع أو علم العمران البشري إلى أبواب ستة هي:

- ① الباب الأول في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض؛
- ② الباب الثاني في العمران البدوي، وذكر القبائل والأمم الوحشية؛
- ③ الباب الثالث في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية؛
- ④ الباب الرابع في العمران الحضري والبلدان والأمصار؛
- ⑤ الباب الخامس في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه؛
- ⑥ الباب السادس في العلوم واكتسابها وتعلمها.

ويقول ابن خلدون: " وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش، فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي والطبيعي أقدم من الكمالي وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران كما نبين لك بعد والله الموفق للصواب والمعين عليه. ١٨ "

ويعني هذا كله أن علم الاجتماع عند ابن خلدون هو الذي يدرس أحوال المجتمع الإنساني، في توحشه وأنسه، وفي حالتي السلم والحرب، وفي حالتي العصبية والتفرق،

١٨ - ابن خلدون: نفسه، ص: ٣٣.

وفي حالي الانتصار والهزيمة، وفي حالي البداوة والتحضر، برصد طبائع الناس في علاقتهم بمجتمعاتهم، وذكر فنونهم وعلومهم ومعارفهم وصنائعهم وأرزاقهم، وتبيان الطريقة التي بها ينتقل الحكم من القبيلة إلى السلطنة أو المملكة. وبهذا، يكون ابن خلدون مولعا بدراسة البيئة المناخية والجغرافية، والمورفولوجيا السكانية، ومؤسسا حقيقيا لعلمي الاجتماع البدوي والحضري.

ومن هنا، فعلم الاجتماع عند ابن خلدون هو الذي يدرس التجمع البشري أو الإنساني، ويتحقق هذا التجمع بالتعاون والتضامن والتآزر. بمعنى أن الإنسان مدني بطبعه. ويعني هذا أنه غير قادر، بمفرده، على تدبير حياته الدنيوية الطبيعية، وضمان عيشه، أو الدفاع عن نفسه، فلا بد من التعاون مع الآخرين، والاندماج في المجتمع لمداغة العدو، ومواجهة الظروف، باستخدام الفكر واليد والتكتل مع الآخرين. أضف إلى ذلك أن الاجتماع الإنساني هو ضمان للجنس والنوع، وأساس لبقائه والحفاظ عليه، وإلا اندثر الكائن البشري أمام قوة الحيوان المفترس وبطشه الشديد. علاوة على ذلك، يتقوى الوجود البشري بالحكم والنبوة والسلطة والسياسة وقوة العصبية والشكيمة. وفي هذا، يقول ابن خلدون: "إن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع. أي: لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرصة وهو قوت يوم من الحنطة - مثلاً - فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري وهب أنه يأكله حياً من غير علاج، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله أيضاً حياً إلى أعمال أخرى أكثر

من هذه من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل، ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بإضعاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان فقدرته الفرس - مثلاً- أعظم بكثير من قدرة الإنسان وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته. ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعتة ما يصل إليه من عادية غيره وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد فاليد مهينة للصنائع بخدمة الفكر والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة والتراس النائبة عن البشترات الجاسية إلى غير ذلك وغيره مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الأعضاء فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ولا تفي قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة لها فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته لما ركبته الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبتل نوع البشر وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقاءه وحفظ نوعه فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني

وإلا لم يكمل وجودهم وما أراد الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم.<sup>١٩</sup>

ومن جهة أخرى، قدم ابن خلدون جغرافياً اجتماعية، فقد قسم المعمور إلى سماء، وأرض، وجبال، وأنهار، وبحار، وبحيرات، وتلال، وهضاب، وسهول... وبعد ذلك، قسم هذا المعمور إلى نطاقات مناخية وهوائية وبيئية لتحديد أثر المناخ في العمران البشري إيجاباً وسلباً. وقد ربط العمران بالمناطق المعتدلة والمناخ المعتدل. ويعني هذا أن التجمع البشري مرتبط بالأراضي الخصبة، والمياه الجارية، واعتدال المناخ. وفي هذا، يقول ابن خلدون: "قد بينا أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال. ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين من الحر والبرد وجب أن تندرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً فالإقليم الرابع أعدل العمران والذي حافته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال والذي يليهما والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال والأول والسابع أبعد بكثير فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً حتى النبؤات فإنما توجد في الأكثر فيها ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم قال تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس"، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم فتجده على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة ويتناغون في استجداء الآلات والمواعين ويذهبون في ذلك إلى الغاية وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير

<sup>١٩</sup> - ابن خلدون: نفسه، ص: ٣٤-٣٥.

ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات. وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع، فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم فبنائهم بالطين والقصب وأقواتهم من الذرة والعشب وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود وأكثرهم عرايا من اللباس وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً وكذا الصقالبة والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً فلا يعرفون نبوةً ولا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال وهو في الأقل النادر مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام وما بعده لهذا العهد ومثل أهل مالي وكوكو والتكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد يقال أنهم دانوا به في المائة السابعة ومثل من دان بالنصرانية من أمم الصقالبة والإفريقية والترك من الشمال ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم ويخلق ما لا تعلمون ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما يليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني فأن جزيرة العرب كلها أحاطت

بها البحار من الجهات الثلاث كما ذكرنا فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر. ٢٠"

وقد بين ابن خلدون تأثير المناخ والهواء في أخلاق البشر، فهناك من تكون أخلاقه أخلاق طيش وفرح وطرب وزهو وكسل وخمول مثل ساكنة المناطق الحارة من السودان. وهناك من تكون نفسيته منقبضة حزينة كما في المناطق التي تغلب عليها البرودة. وفي هذا، يقول ابن خلدون: "قد رأينا خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكثرة الطرب فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشييه وطبيعة الحزن بالعكس وهو انقباضه وتكاثفه. وتقرر أن الحرارة مفسية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور مالا يعبر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة العزيبية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فيتفشى الروح وتجيء طبيعة الفرح وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخنت لذلك حدث لهم فرح وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور. ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم فتكون أرواحهم بالقياس إلى أهل الإقليم الرابع أشد حراً فتكون أكثر تفشياً فتكون أسرع فرحاً وسروراً وأكثر انبساطاً ويجيء الطيش على أثر هذه وكذلك يلحق بهم قليلاً أهل البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة وقد نجد يسيراً من ذلك

٢٠- ابن خلدون: نفسه، ص: ٦٧-٦٩.

في أهل البلاد الجزيرية من الإقليم الثالث لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها لأنها عريقة في الجنوب عن الأرياف والتلول واعتبر ذلك أيضا بأهل مصر فإنها مثل عرض البلاد الجزيرية أو قريباً منها كيف غلب الفرغ عليهم والخفة والغفلة عن العواقب حتى أنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم وعمامةً مآكلهم من أسواقهم. ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن وكيف أفرطوا في نظر العواقب حتى أن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة وبيباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجدد في الأخلاق أثراً من كفيات الهواء والله الخلاق العليم وقد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم وحاول تعليله فلم يأت بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي أن ذلك لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.<sup>٢١</sup>

وأكثر من هذا فقد بين ابن خلدون أن طبيعة العمران، من خصوبة وجفاف وجوع، يؤثر في طباع الناس وأحوالهم وأجسادهم وأبدانهم. فأهل البوادي والصحارى والقفار الجافة يتعودون على الجوع والصبر والتكيف مع الطبيعة، وتكون أجسامهم قوية وخشنة وصلبة، ويميلون إلى العبادة والتقشف، وتحدي الظروف المناخية والطبيعية والمعيشية بقوة وصلابة وشجاعة. في حين، يعيش سكان المدن والأراضي الخصبة في بجموحة العيش، ونعيم الحياة، وبريقها اللامع، ويتلذذون بما طاب من الطعام والشراب والنساء، ويميلون إلى الترف واللهو والمجون، ويكونون أكثر عرضة للهلاك من أصحاب البوادي والنجد القاحلة. وفي هذا، يقول ابن خلدون: "اعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من

٢١- ابن خلدون: نفسه، ص: ٧٠.

العيش بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه. لركاء المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران وفيها الأرض الحرة الترب لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة فسكانها في شظف من العيش مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ومثل المثلثين من صنبهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم جملةً وإنما أغذيتهم وأقواتهم الألبان واللحوم ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار فإنهم وإن كانوا يأخذون الحبوب والأدم من التلول إلا أن ذلك في الأحايين وتحت ربة من حاميتها وعلى الإقلال لقلة وجددهم فلا يتوصلون منه إلى سد الخلة أو دونها فضلاً عن الرغد والخصب وتجدهم يقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان وتعوضهم من الحنطة أحسن معاض وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش فألوانهم أصفى وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم فكثير ما بين العرب والبربر فيما وصفناه وبين المثلثين وأهل التلول يعرف ذلك من خبره والسبب في ذلك والله أعلم أن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة تنشأ عنها بعد افطارها في غير نسبة ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم كما قلناه وتغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبحرتها الردية فتجيء البلاد والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجذب من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقر مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة كيف تجد بينها بوناً بعيداً في صفاء أديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسب أعضائها وحدة مداركها فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمار والبقر أخو الحمار والبقر والبون بينها ما رأيت وما ذاك إلا لأجل أن

الخصب في التلول فعل في أبدان هذه من الفضلات الردية والأحلاط الفاسدة ما ظهر عليها أثره والجوع لحيوان القفر حسن في خلقها وأشكالها ما شاء واعتبر ذلك في الآدميين أيضاً فإننا نجد أهل الأقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم وهذا شان البربر المنغمسين في الأدم والحنطة مع المتقشفين في عيشتهم المقتصرين على الشعير أو الذرة مثل المصامدة منهم وأهل غمارة والسوس فتجد هؤلاء أحسن حالاً في عقولهم وجسومهم وكذا أهل بلاد المغرب على الجملة المنغمسين في الأدم والبر مع أهل الأندلس المفقود بأرضهم السمن حملةً وغالب عيشتهم الذرة فتجد لأهل الأندلس من ذكاء العقول وخفة الأجسام وقبول التعليم مالا يوجد لغيرهم وكذا أهل الضواحي من المغرب بالجملة مع أهل الحضر والأمصار فإن الأمصار وإن كانوا مكثرين مثلهم من الأدم ومخصبين في العيش إلا أن استعمالهم إياها بعد العلاج بالطبخ والتلطيف بما يخلطون معها فيذهب لذلك غلظها ويرق قوامها وعامة مآكلهم لحوم الضأن والدجاج ولا يغبطون السمن من بين الأدم لتفاهته فنقل الرطوبات لذلك في أعذيتهم ويخف ما تؤديه إلى أجسامهم من الفضلات الردية فلذلك تجد جسوم أهل الأمصار ألطف من جسوم البادية المخشنين في العيش وكذلك تجد المعودين بالجوع من أهل البادية لا فضلات في جسومهم غليظةً ولا لطيفةً. واعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحمان والأدم ولباب البر ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي...<sup>٢٢</sup>

٢٢- ابن خلدون: نفسه، ص: ٧١-٧٤.

ويرى ابن خلدون أن أهل البدو يعيشون على شطف العيش وعسره، ويهتمون بالفلاحة والزراعة والرعي. لكن كلما توسعت ممتلكاتهم وأرزاقهم، وانتقلوا من الحاجي إلى الكمالي، وتحسنت أحوالهم ومعاشهم، مالوا إلى بناء القصور والمنازل والدور الفخمة، ومالت حياتهم أيضا إلى الترف والمجد واللهو والبذخ، وأصبحوا بدورهم عرضة لانقضاض الأعداء، عندما تضيع وحدتهم، وتضيع عصبيتهم، وتفشل ريجهم، وينحرفون عن دينهم. وفي هذا، يقول ابن خلدون: "إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منعه ونشيطه قبل الحاجي والكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضروريا لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمراتهم من القوت والكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ والتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومعالجة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها ويحتلفون في استجادة ما

يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون وهؤلاء هم الحصر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان ومن هؤلاء من ينتحل معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أسمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها كما قلناه.<sup>٢٣</sup>

ويعني هذا أن البداوة أسبق من الحضارة، وأن البدوي هو أصل الحضري، وأن البادية هي أصل المدينة والحاضرة. أي: إن البوادي هي التي تحولت إلى المدن والحواضر والأمصار بفعل التوسع والتمدن والترف، والانتقال من الضروري إلى الحاجي والكمالي. وفي هذا النطاق، يقول ابن خلدون " قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشىء عنه فالبدو أصل المدن والحضر، وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها فتفهمه. ثم إن كل واحد من البدو والحضر متفاوت الأحوال من جنسه فرب حي

٢٣- ابن خلدون: نفسه، ص: ٩٨.

أعظم من حي وقبيلة أعظم من قبيلة ومصر أوسع من مصر ومدينة أكثر عمراناً من مدينة فقد تبين أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها بما أن وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدعة التي هي متأخرة عن عوائد الضروري المعاشية والله أعلم.<sup>٢٤</sup>

علاوة على ذلك يتميز أهل البادية عن أهل المدر بمجموعة من الصفات والشيم، مثل: الخير، والصبر، والوفاء، والإباء، والكرم، والشجاعة، وكثرة العبادة... وفي هذا، يقول ابن خلدون: " والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم واستنموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم فلا تهيجهم هيعة ولا ينفر لهم صيد فهم غازون آمنون، قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثوهم حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة وأهل البدو لتفردهم عن التجمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتبأهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم فهم دائماً يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ويتحافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب ويتوجسون للنبات والهيعات ويتفردون في القفر والبيداء فدلين بيأسهم واثقين بأنفسهم قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سحنةً يرجعون إليه متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ وأهل الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون منهم شيئاً من أمر أنفسهم وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشاريع السبل وسبب ذلك ما شرحناه وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه فالذي ألفه في الأحوال حتى

<sup>٢٤</sup> - ابن خلدون: نفسه، ص: ٩٩.

صار خلقاً ومملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجملة واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً والله يخلق ما يشاء.<sup>٢٥</sup>

أما على صعيد الحكم والسياسة، فلا يمكن تأسيس الدولة إلا بالقوة والاتحاد والعصبية القبلية ومراعاة النسب، والتشبث بالعقيدة. وكلما تقوت العصبية بالعقيدة كانت أكثر قوة وهيمنة وشكيمة. ولا يتحقق هذا إلا لسكان البادية الذين يعيشون على شصف العيش، وبؤس الحياة، ووعورة الطبيعة، فتتقوى أبدانهم، وتتحد كلمتهم، فيغيرون على أهل المدن، فينتزعون منهم حكمهم وملكهم وسلطتهم. ثم، تنهاوى عصبيتهم، وتتفرق مع الزمان، ثم يميلون بدورهم إلى حياة البذخ والمجد والرفاهية، فتضمحل مملكتهم لتكون من نصيب متوحشي الوبر وفرسانه. وهكذا، دواليك. ويعني هذا أن الدولة تسير بمراحل معينة مثل مراحل الإنسان. فهناك مرحلة النشأة والطفولة، ومرحلة الشباب والقوة والمجد والازدهار، ومرحلة الشيخوخة والانحيار والاضمحلال، ومرحلة الموت والانذار. وهذه نظرية تاريخية وسوسولوجية في مجال العمران البشري، استنبطها ابن خلدون من تاريخ الدول الإسلامية في العصر الوسيط. وهي بمثابة قوانين اجتماعية وتاريخية تتحكم في تطور الدول ودورانها. وفي هذا، يقول ابن خلدون: "اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً عصبية أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو اخوة بني أب واحد لا مثل بني المم الأقربين أو الأبعدين فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام والنعرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحم والرئاسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر

<sup>٢٥</sup> - ابن خلدون: نفسه، ص: ١٠١.

العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها فإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم إذ لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تفت لهم الرئاسة فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعها لما قلناه من سر الغلب لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية ومنه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها كما قرناه. ٢٦

وعليه، لا يمكن تحصيل الملك إلا بالقوة والعصبية والنبوة والعقيدة، وسيطرة البدو على سلطان ملوك الحضرة. وفي هذا الصدد، يقول ابن خلدون: "اعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثالثة لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار فكلما نزلوا الأرياف وتفنقوا النعيم وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبدوتهم واعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الطباء والبقر الوحشية والحفر إذا زال توحشها بمخالطة الآدميين وأخصب عيشها كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة حتى في مشيتها وحسن أدبها وكذلك الآدمي المتوحش إذا أنس وألف وسببه أن تكون السجايا والطباخ إنما هو عن المؤلفات والعوائد وإذا كان الغلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافأ في القوة العصبية وانظر في ذلك شأن مضر مع من قبلهم من حمير وكهلان السابقين إلى الملك والنعيم ومع ربيعة المتوطنين أرياف

٢٦- ابن خلدون: نفسه، ص: ١٠٦.

العراق ونعيمه لما بقي مضر في بداوتهم وتقدمهم الآخرون إلى خصب العيش وغضارة النعيم كيف أرهفت البداوة حدهم في التغلب فغلبوهم على ما في أيديهم وانتزعوه منهم وهذا حال بني طيء وبني عامر بن صعصعة وبني سليم بن منصور ومن بعدهم لما تأخروا في باديتهم عن سائر قبائل مضر واليمن ولم يتلبسوا بشيء من دنياهم كيف أمسكت حال البداوة عليهم قوة عصبيتهم ولم تخلفها مذاهب الترف حتى صاروا أغلب على الأمر منهم وكذا كل حي من العرب يلي نعيماً وعيشاً خصباً دون الحي الآخر فإن الحي المتبدي، يكون أغلب له وأقدر عليه إذا تكافأ في القوة والعدد سنة الله في خلقه.<sup>٢٧</sup>

وبناء على ماسبق، يرى ابن خلدون أن المغلوب دائماً متأثر بالغالب في عاداته وتقاليده وأزيائه وأعرافه وقوانينه. وفي هذا، يقول ابن خلدون: "والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء أو لما تراه والله أعلم من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس لم إنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملبسهم وشاراتهم والكثير من

<sup>٢٧</sup> - ابن خلدون: نفسه، ص: ١١١-١١٢.

عوائدهم وأحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدان والمصانع والبيوت حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء والأمر لله. وتأمل في هذا سر قولهم العامة على دين الملك فإنه من بابه إذ الملك غالب لمن تحت يده والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم والله العليم الحكيم وبه سبحانه وتعالى التوفيق<sup>٢٨</sup>."

وهكذا، فقد ركز ابن خلدون، في مقدمته، على العمران البشري، ولاسيما العمران العربي الإسلامي في العصر الوسيط، حيث قسمه إلى عمران بدوي وعمران حضري. ومن ثم، فالتاريخ هو عبارة عن حركة انتقالية من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة. ومن هنا، فالدولة تعيش مجموعة من الأطوار من نشأتها إلى موتها وفنائها واضمحلالها، وقد لا تتعدى الدولة في حياتها مائة وعشرين سنة أو ثلاثة أجيال متعاقبة. ويتخذ هذا المسار طابعا هرميا دوريا، وليس خطا مستقيما.

أضف إلى ذلك أن الدولة تنتهي مع مرحلة البذخ والترف والمجون والانحلال الأخلاقي، وخاصة عندما تغير قبيلة ما على أطراف الدولة في مرحلة التضعضع والسقوط والاضمحلال، فتنتصر على تلك الدولة، ثم تؤسس ملكها وسلطانها، وتخضع للمراحل نفسها التي مرت بها الدولة السابقة إلى أن تنهزم أمام قبيلة أخرى، وهكذا دواليك. ومن هنا، تتقوى الدولة بقوة العصبية والشوكة، والتمسك بالدين والعقيدة والنسب والولاء. ويتم هذا التحول من طور البداوة إلى طور الحضارة أو من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة بمقتضى طبع العمران أو الدورة العصبية. ومن ثم، فهذا غير خاضع لقوانين التفسير العلي أو السببي.

<sup>٢٨</sup> - ابن خلدون: نفسه، ص: ١١٨.

## المبحث الثاني: التصور المنهجي

يستند ابن خلدون إلى منهجية جديدة في دراسة التاريخ والظواهر المجتمعية، تقوم، بالأساس، على استخدام العقل في فحص المرويات والأخبار والمنقولات، وإخضاعها للتأمل الفلسفي والتجريب الواقعي، والتريث جيدا في قبول الروايات، واستعمال النقل كلما كان الأمر ملزما لذلك. ومن ثم، فمنهجية ابن خلدون استقرائية تهدف إلى استنباط القوانين التي تتحكم في مجرى التاريخ وتطور المجتمعات، مثل: قوانين العمران البشري (النشأة، والمجد، والاضمحلال، والموت). ومعناها أن الدولة تنشأ مثل الإنسان، وكلما وصلت الدولة مبلغ القوة والمجد، فإن لم تحافظ على ذلك بقوة العصبية والنسب والولاء والعقيدة، ومالت إلى حياة الترف والرفاهية والمجون والخنوع والتقاعس عن العمل والجهد، إلا وكان مصير هذه الدولة الاضمحلال والفناء والموت، وهذه سنة الحياة تجري على الإنسان، كما تجري على حياة الدول والممالك.

أضف إلى ذلك فقد طبق ابن خلدون مناهج علوم الطبيعية والفيزياء والحيوان والنبات على الظواهر المجتمعية، بهدف كشف القوانين والعوارض التي تخضع لها وقائع التجمع الإنساني. علاوة على ذلك، فقد وظف ابن خلدون مجموعة من الآليات والمقاييس العلمية، مثل: مقياس التفسير أو التعليل الذي يقوم على ربط الظواهر المجتمعية بعلمها وأسبابها، ومقياس التحقيق والجرح والتعديل في نقل الأخبار وتمحيصها وغربلتها وفحصها، ومقياس الجبر التاريخي، ومقياس التشابه، ومقياس التباين<sup>٢٩</sup>، ومقياس المقارنة والموازنة، ومقياس الملاحظة الحسية أو الواقعية أو التجريبية، ومقياس التقنين والتقييد للظواهر الاجتماعية، ومقياس التأمل العقلاني،

<sup>٢٩</sup> - طه حسين: نفسه، صص: ٥٠-٥٦.

ومقياس الاستدلال والتجريب، ومقياس الاستقراء، ومقياس التعميم، ومقياس التمثيل، ومقياس الاستنتاج، ومقياس النقل، ومقياس الحتمية الاجتماعية، ومقياس الاتزان، ومقياس العمق، ومقياس القياس، ومقياس التطور، ومقياس التغير والتبدل، ومقياس المعاشية، ومقياس التاريخ، ومقياس النظر، ومقياس المشاهدة والمعاشية، ومقياس طبائع العمران، ومقياس التثبيت...

وفي هذا الصدد، يقول علي عبد الواحد وافي: "اعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتت له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها، وعلى تعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها، والموازنة بين هذه الظواهر جميعا، والتأمل في مختلف شؤونها للوقوف على طبائعها وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية، وماتؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات، والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض والعلاقات التي تربطها بماعداها من الظواهر الكونية، وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور، ثم الانتهاء من هذه الأمور جميعا إلى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شؤونها من قوانين.

فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين: تتمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع، أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ؛ وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية، ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين.

هذا هو قوام منهجه في بحثه. وهو قوام المنهج الذي لا يزال إلى الوقت الحاضر عمدة الباحثين في علم الاجتماع.<sup>٣٠</sup>

ويعني هذا أن ابن خلدون يعتمد على المنهج التجريبي الوضعي الاستقرائي الذي يسير عليه دوركايم في أبحاثه السوسولوجية، متتبعا الخطوات التالية:

① التشكيك في الآراء السابقة أو الشائعة بفحصها ونقدها وتحققها والتثبت منها؛

② ملاحظة الظواهر المجتمعية أو المجتمعات التي رآها وزارها وعاشها ملاحظة علمية دقيقة قائمة على الخبرة والواقعية والاستقراء والتأمل العقلي؛

③ صوغ الفرضيات والقضايا الاجتماعية الكبرى في شكل عناوين فرعية للبرهنة عليها منطقاً واستدلالات؛

④ تفسير الفرضيات والقضايا الكبرى بشرحها وتوضيحها والاستدلال عليها تمثيلاً ومقارنة وموازنة وتعليلاً وتثباتاً ومشاهدة وتبايناً؛

⑤ استنتاج القوانين والعوارض وتعميمها في شكل نظريات مجردة عامة مستقاة من الواقع التجريبي الملاحظ والمرصود بالرؤية والخبرة والمعاشية؛

⑥ تتبع الظواهر المجتمعية في مختلف مراحلها التاريخية المتعاقبة، وتفسير آثارها بعلمها وأسبابها وحتمياتها؛

⑦ استعمال منهجية المقارنة والمماثلة والموازنة والمقايسة لإيجاد أوجه التشابه والاختلاف بين الشعوب التي احتك بها أو التي لم يحتك بها؛

⑧ ربط المتغيرات المستقلة والتابعة بعلمها وأسبابها بغية استخلاص القوانين، وتعميمها في شكل نظريات وعوارض (قوانين).

<sup>٣٠</sup> - علي عبد الواحد وافي: علم الاجتماع، نخصة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص: ٨١-

9 الانطلاق من الجبرية أو الحتمية التاريخية في قراءة المجتمعات البشرية، وخاصة أثناء انتقالها من حالة البداوة إلى حالة الحضارة؛

10 التآرجح بين الاستنباط والاستقراء في تحصيل النتائج أو تثبيتها والبرهنة عليها. لكن محمد عابد الجابري يرى، عكس ذلك، أن ابن خلدون لم يكن تجريبياً، بل كان فكره أصولياً أرسطوياً على غرار طريقة المتأخرين الذين كانوا يمزجون طريقة الفقهاء والمتكلمين بالمنطق الأرسطي والمفاهيم الأرسطية. وفي هذا، يقول محمد عابد الجابري في كتابه (نحن والتراث): "لم يكن صاحب المقدمة ذا منهج تجريبي بالمعنى الحديث للكلمة، إن المنهج التجريبي إنما قام على أنقاض المفاهيم الأرسطية وكل القوالب القديمة التي حل محلها مفاهيم جديدة تماماً انطلاقا من جاليليو. صحيح أن ابن خلدون قد اعتمد الاستقراء، ولكن لا لاستخلاص النتائج، بل لتأييد النتائج التي يضعها أولاً: هناك ملاحظات جزئية يصوغها ابن خلدون في صورة حكم عام يضعه أولاً، والغالب ما يكون ذلك عنواناً لفصل، ثم تأتي بعد ذلك استقراءات جزئية أخرى تحاول أن تبرهن على صحة ذلك الحكم العام. إن الأمر يتعلق إذناً بالقياس الأصولي (قياس الغائب على الشاهد، قياس الجزء على الجزء) الذي كان الطريقة الاستدلالية السائدة في مختلف العلوم العربية الإسلامية. والشيء الجديد عند ابن خلدون هو صياغته لهذا القياس في صورة براهين هندسية أضفت عليه طابعاً استنباطياً شكلياً. ذلك ما جعل منهج ابن خلدون يبدو في الظاهر تجريبياً استقرائياً وهندسياً استنباطياً ولكن دون أن يفني بشروط أي منهما.

هذا المنهج الاستقرائي التاريخي - الاستنباطي التجريبي قد أدخل كثيراً من التشويش وغير قليل من الغموض على الخطاب الخلدوني، وجعله لا يعطي ما فيه مباشرة بل يقدم نفسه للتأويل منذ الوهلة الأولى. ومن هنا كانت آراء ابن خلدون هي دوماً تأويلات يحتملها النص الخلدوني ويقبلها حتى ولو كانت متباينة متناقضة. إن الجانب الاستقرائي التجريبي في منهج ابن خلدون قد أفقد الصياغة الاستنباطية التي

اعتمدها تماسكها وفكك جانب الشمول والعموم فيها، مثلما أن الصياغة الهندسية في نفس المنهج قد عملت هي الأخرى على تجميد الحياة في الجانب الاستقرائي فيه وتحميله ما لا يطيق.<sup>٣١</sup>

لكن الباحث المصري أحمد الخشاب ينفي عنه ذلك الطابع الأرسطي بقوله: "على أن أهم ما يمكن أن نسجله كنزعة تجديدية في الفكر الإسلامي هو المحاولة المستترة لابن خلدون لتخليص الفكر الإسلامي من سيطرة المنطق الصوري الشكلي الأرسطي الذي كان يعتمد على الطلبات والماهيات وما يعرف بقوانين العقل الأساسية. ومما يجمل عنه أيضا أنه لم يخرج عن الإطار الواقعي فيما يتعلق بالفطريات التي عاجلها دون أن يتورط في اتجاهات تجريبية إلا بالقدر الذي كانت تعكسه التجربة الاجتماعية التي كان يعيشها في المرحلة الحضارية التي عاصرت آراءه.<sup>٣٢</sup> وعليه، فقد استند فكر ابن خلدون، على مستوى المنهج العلمي، إلى مجموعة من المصادر التي يمكن حصرها في: القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والتأمل العقلاني، والخبرات التجريبية، والمعاشية الصادقة، وعلم الكلام والفلسفة، والفقهاء والأصول، والمنطق، والتاريخ...

أما فيما يخص منهجية عرض بحوثه وأفكاره، فيعتمد ابن خلدون على طريقة علمية تبدأ بتقسيم الكتاب إلى أبواب كبرى، وتفريع كل باب إلى عناوين فرعية في شكل قوانين وفرضيات ومسلمات ونتائج توصل إليها الباحث بمحض التجربة والتأمل الفلسفي والاختبار العقلاني. وبعد ذلك، ينتقل ابن خلدون إلى الشرح والتوضيح والاستدلال المنطقي والتاريخي والواقعي، بغية تثبيت فرضيته أو استنتاجه الذي

<sup>٣١</sup> - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة ١٩٨٦م، ص: ٣١٩-٣٢٠.

<sup>٣٢</sup> - أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨١م، ص: ٣٣١.

وضعه في العنوان. كما يبدو ذلك جليا في هذا النص: "الفصل السابع عشر في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار.

اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار. الطور الأول طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشيء لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها. الطور الثاني طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع الموت أهل عصبته وعشيرته المقاسمين له في نسبة الضارين في الملك بمثل سهمه فهو يدافعهم عن الأمر ويصدهم عن موارده ويردهم على أعقابهم، أن يخلصوا إليه حتى يقر الأمر في نصابه ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثل ما عاناه الأولون في طلب الأمر أو أشد لأن الأولين دافعوا الأجنبي فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم وهذا يدافع الأقارب لا يظاھره على مدافعتهم إلا الأقل من الأبعاد فيركب صعباً من الأمر. الطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها وتشديد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشرف الأمم ووجوه القبائل وبث المعروف في أهله هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه واعتراض جنوده وإدراة أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم لكل هلال حتى

يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم وشكثهم وشاراتهم يوم الزينة فيباهي بهم الدول المسلمة ويهرب الدول المحاربة وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بأرائهم بانون لعزهم موضحون الطرق لمن بعدهم. طور القنوع والمسالمة ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله مقلداً للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ويقنفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده. الطور الخامس طور الإسراف والتبذير ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه واصطناع أصدقاء السوء وخضراء الدمن وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها ولا يعرفون ما يأتون منها يذرون منها مستفسداً لكبار الأولياء من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته مضيعاً من جنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقدته فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسونه وهادماً لما كانوا يبنون وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ولا يكون لها معه براء إلى أن تنقرض كما نبينه في الأحوال التي نسردها والله خير الوارثين. ٣٣"

وفي هذا السياق أيضاً، يقول علي عبد الواحد وافي: "وأما طريقة عرضه في المقدمة لما انتهت إليه بحوثه فتشبه من وجوه كثيرة الطريقة التي يسير عليها المحدثون من علماء الهندسة في عرض نظرياتهم. فهو يعنون كل فقرة في بحثه بقانون أو فكرة من القوانين أو الأفكار التي انتهى إليها كما يفعل علماء الهندسة المحدثون، إذ يجعلون نص النظرية نفسها عنواناً للفصل، ثم يأخذ في بيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة، أي يأخذ في الاستدلال عليها، كما يفعل علماء

٣٣- ابن خلدون: نفسه، ص: ١٤٠-١٤١.

الهندسة المحدثون في الاستدلال عن نظرياتهم. ولا يقتصر في هذا الاستدلال على ماشهده أو اطلع عليه في بطون التاريخ من ظواهر اجتماعية تدل على صحة القانون الذي هو بصدده، بل يلجأ كذلك أحيانا إلى الاستدلال المنطقي الخالص إن كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق الدليل العقلي وإلى التعليل بحقائق العلوم الطبيعية أو علم النفس إن كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق هذه الحقائق...

ولا يظهر ابتكار ابن خلدون ولا تحقق أغراضه من دراساته في علم العمران إلا في البحوث الأصلية من مقدمته. أما بحوثها الاستطرادية أو التمهيدية، فيقتصر فيها عمل ابن خلدون على مجرد نقل الحقائق وجمعها وتلخيصها وتسجيل الآراء وترجيح بعضها على بعض... وما إلى ذلك.<sup>٣٤</sup>

هذا، ويستعمل ابن خلدون مصطلحات اجتماعية متميزة خاصة به، مثل: الصراع، والتعاون، والتكيف، والبدو، والحضر، والعمران، والعوارض الذاتية، وعلم العمران البشري، وعلم السياسة المدنية، والاجتماع الإنساني، والأمم الوحشية، والعصبية، والمراتب السلطانية، والدول العامة، والملك، والخلافة، والمعاش، والصنائع، والكسب، والطبائع، والأحوال، والتوحش، والتأنس، والتغلبات...

بيد أن هذه المصطلحات غير كافية عند البعض لقيام علم اجتماع خلدوني حقيقي. وفي هذا، يقول منصف وناس: "ولكن ابن خلدون لم ينشئ منظومة مفاهيمية خاصة به، تستجيب للحاجات النظرية للعلم الجديد، وقاعدة إستراتيجية لعلم الاجتماع الجديد؛ ولعل ذلك ما قد يعتبر مجال جدل نظري كبير.

ومع كل هذا، فإن المصطلح الخلدوني يمكن أن يساعد على استقرار التاريخ السياسي وخصوصيات التشكيلات الاجتماعية المغربية، باعتبار أن المقدمة تراكم

<sup>٣٤</sup> - علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص: ٨١-٨٣.

معرفي يمكن أن يساعد على تصحيح مفاهيم بقيت غامضة ومتوترة مثل مفهوم الدولة والعصبية والأمة، احتارت تجاهها النظريات المعاصرة؛ كما أن المجتمعات المغربية الحالية تحتاج إلى ربط جدلي بين الماضي والحاضر، لأن جزءا من سلبيات الحاضر ناتج عن ثغرات الماضي.

ولهذا، يمكن أن يكون العمل الخلدوني منطلقا لاستكناه الماضي، واستثمارا علميا لحل مكانم الغموض في الماضي، وعملا ذا جدوى معاصرة!<sup>٣٥</sup>

وخلاصة القول، لقد استعمل ابن خلدون منهجا تجريبيا قائما على الافتراض، والاستدلال، والاختبار، والفحص، والتثبت من الروايات المنقولة، ثم الاستنتاج، ثم استخلاص القوانين والنظريات العامة. ولا ينطلق ابن خلدون من أخيلته والأخبار الموجودة، بل يستعمل تأملاته الفلسفية، ويستقري التاريخ، ويوظف تجاربه وخبراته في الحياة، بهدف بناء نظرياته وأحكامه العامة. ويعني هذا أن ابن خلدون كان مرتبطا ببيئته التاريخية والجغرافية، ومنفتحا على الظروف السياسية التي كان يعرفها المغرب الكبير إبان العصر الوسيط. بيد أن استقراءه التجريبي ليس استقراء كليا أو شاملا، بل كان استقراء ناقصا؛ لأنه لم يشمل باقي التجارب السياسية الأخرى كتاريخ العجم - مثلا-.

ومن جهة أخرى، وظف ابن خلدون الطريقة الاستنباطية بالانتقال من الكل والعام إلى الجزء والخاص، أو الانتقال من العناوين الافتراضية الكلية إلى الشروح والتفسيرات الجزئية، بغية التثبت والاستدلال وإقناع الغير بصحة الفرضية أو صحة

<sup>٣٥</sup> - المنصف وناس: ( المنظومة الاصطلاحية الخلدونية: مقارنة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص: ٧٨.

الرأي المعروض، بناء على الوقائع والتجارب والأحداث التاريخية والظواهر المجتمعية المختلفة.

ومن هنا، تبني منهجية ابن خلدون على مجموعة من المراحل والخطوات الإجرائية، مثل: عملية تحديد الموضوع، وعملية التحقيق (الجرح والتعديل)، وعملية المعاشية، وعملية الملاحظة، وعملية الافتراض، وعملية الاستدلال والاستقراء والاستنباط، وعملية التأريخ، وعملية المقارنة والموازنة، وعملية الوصف والتحليل، وعملية التصنيف، وعملية التقويم، وعملية الاستنتاج، وعملية التقنين والتقعيد، وعملية التعميم...

هذا، وقد اعتمد ابن خلدون على ترسانة من المفاهيم والمصطلحات الاجتماعية، متأرجحا، في تحليله الاجتماعي، بين النقل والعقل، بين التأمل والتجربة، بين الوحي والواقع الميداني، بين الاستقراء والاستنباط، بين التاريخ وال عمران البشري...

## المبحث الثالث: هل ابن خلدون عالم اجتماع؟

هناك سؤال مهم مازال يؤرق الباحثين والدارسين للفكر الخلدوني. وهذا السؤال نصوغه على النحو التالي: هل ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع أم أنه مجرد فيلسوف للتاريخ أو أنه صاحب فلسفة اجتماعية؟

هناك فئة من الباحثين تثبت أن ابن خلدون عالم اجتماع كعلي عبد الواحد وافي في كتابه (علم الاجتماع)، حيث يقول الباحث: " اتجهت بحوث ابن خلدون في مقدمته إلى دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين. فقد هدته مشاهداته وتأملاته لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر

الاجتماعية لاتشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكمة في مختلف نواحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ماعداها من ظواهر الكون، كظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات.

ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تدرس هذه الظواهر دراسة وضعية كما تدرس ظواهر العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين. وعلى هذا البحث وقف دراسته في المقدمة.

فمن بحوث ابن خلدون في (المقدمة) يتألف إذن علم مستقل. وقد سماه ابن خلدون علم العمران البشري أو الاجتماع الإنساني وهو العلم الذي نسميه السوسولوجيا أو علم الاجتماع، لأن قوام هذا العلم هو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التي تخضع لها...

والحقيقة أننا لم نعر إلى الآن على بحث سابق لبحوث ابن خلدون قد تناول ظواهر الاجتماع في مجموعها، وعلى أنها شعبة مستقلة، ودرسها كما تدرس العلوم الطبيعية والرياضية ظواهرها، أي للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين.<sup>٣٦</sup>

وهناك أيضا موقف محمد سعيد فرح الذي يعد ابن خلدون رائد علم الاجتماع في كتابه (ما... علم الاجتماع؟): "إن فضل ابن خلدون المفكر الإسلامي على علم الاجتماع كبير إلا أن كتابات المفكرين الغربيين كثيرا ما تتجاهل فضله ومجهوداته في تأكيد دراسة العمران البشري وقد نالت كتاباته أهميتها لأنها كانت نتيجة تجاربه ومشاهداته وملاحظاته ولم تكن أبدا من وحي خيال<sup>٣٧</sup>."

ويعترف مجموعة من الأجانب بريادة ابن خلدون لعلم الاجتماع، مثل: لودفيج جملوفيتش (Gumplowicz): "لقد أردنا أن ندلل على أنه قبل أوجيست

<sup>٣٦</sup> - علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص: ٦٧-٦٩.

<sup>٣٧</sup> - محمد سعيد فرح: ما... علم الاجتماع؟، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى سنة

٢٠١٢م، ص: ١٧٣.

كونت، بل قبل فيكو الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول عالم أوروبي في علم الاجتماع، جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة. وما كتبه هو ما نسميه اليوم علم الاجتماع.<sup>٣٨</sup>

وقال العلامة كولوزيو (S.Colisio) في مجلة (العالم الإسلامي) التي تصدر باللغة الفرنسية: "إن مبدأ الحتمية الاجتماعية (أي الجبرية في ظواهر الاجتماع، وهو المبدأ الذي يقوم عليه الاجتماع) يعود الفضل في تقريره إلى ابن خلدون قبل رجال الفلسفة الوضعية (Positivisme) (يقصد أوجيست كونت ومدرسته)."<sup>٣٩</sup>

ويقول كذلك العالم الأمريكي فارد (Vard) في كتابه (علم الاجتماع النظري): "كانوا يظنون أن أول من قال وبشر بمبدأ الحتمية في الحياة الاجتماعية هو مونتيسكيو (Montesquieu) أو فيكو (Vico)، مع أن ابن خلدون قال بذلك وأثبت خضوع الظواهر الاجتماعية لقوانين ثابتة قبل هؤلاء بمدة طويلة. فقد قال بذلك في القرن الرابع عشر."<sup>٤٠</sup>

ومنهم كذلك العلامة شميت (M.Schmidt) الذي يقول في كتابه (ابن خلدون: عالم الاجتماع والمؤرخ والفيلسوف) سنة ١٩٣٠م: "إن ابن خلدون قد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها كونت نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وإن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون، فاستعانوا بالحقائق التي قد اكتشفها والمناهج التي أحدثها في الدراسة ذلك العبقرى

<sup>٣٨</sup> - علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص: ٩٣.

<sup>٣٩</sup> - علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص: ٩٣.

<sup>٤٠</sup> - علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص: ٩٣.

العربي قبلهم بمدة طويلة لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به.<sup>٤١</sup>

ومن جهة أخرى، هناك طائفة من الباحثين تنكر على ابن خلدون أن يكون عالم اجتماع، بل هو مجرد مؤرخ أو فيلسوف التاريخ أو لديه مجرد فلسفة اجتماعية كما يقول طه حسين في كتابه (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية).<sup>٤٢</sup>

وعليه، فابن خلدون عالم اجتماع عن جدارة واستحقاق، وقد سبق أوجست كونت وسان سيمون ودوركايم إلى تأسيس هذا العلم الجديد، ويعترف ابن خلدون نفسه أنه لم يجد هذا العلم عند أية أمة من الأمم السابقة لعهد، وأنه كان السباق إلى تسخير هذا العلم الذي يعنى بالتجمع الإنساني أو البشري. وأكثر من هذا فقد وضع ميادينه، ورتب أغراضه، وحدد مواضعه، وبين منهجية التعامل مع الظواهر المجتمعية بشكل علمي دقيق.

## المبحث الرابع: قراءات في التراث الخلدوني

ثمة مجموعة من القراءات المتنوعة والمختلفة والمتعارضة التي انصبت حول التراث الخلدوني؛ إذ يمكن الحديث عن قراءة استشراقية، وقراءة استعمارية (كولونيالية)، وقراءة عنصرية، وقراءة أمازيغية، وقراءة سلفية، وقراءة علمانية، وقراءة فلسفية،

<sup>٤١</sup> - علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص: ٩١-٩٢.

<sup>٤٢</sup> - طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، ترجمة: محمد عبد الله عنان، دار المعارف، القاهرة، مصر، طبعة ٢٠٠٦م.

وقراءة مادية جدلية، وقراءة تاريخانية، وقراءة إيديولوجية مقارنة، وقراءة عربية - أوروبية، وقراءة قومية...<sup>٤٣</sup>

هذا، وقد صنف الباحثون والدارسون العرب والأجانب العلامة ابن خلدون تصنيفات تأويلية عديدة إلى درجة التشويه والتزييف والادعاء. لذلك، وجدنا وجوها وصورا متعددة لابن خلدون. فهناك ابن خلدون المادي الماركسي (سفيتلانا باتسييفا<sup>٤٤</sup>، وإيف لاکوست<sup>٤٥</sup>، وأحمد ماضي<sup>٤٦</sup>، ومهدي عامل<sup>٤٧</sup>...)، وابن خلدون العلماني (ساطع الحصري<sup>٤٨</sup>...)، وابن خلدون المحافظ الرجعي (علي عبد الرزاق جلي<sup>٤٩</sup> وعبد الباسط عبد المعطي<sup>٥٠</sup>...)، وابن خلدون العنصري والقومي (ظاهر

<sup>٤٣</sup> - محمد أحمد الزعي: (حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون: مدخل عام)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص: ١١-٣٨.

<sup>٤٤</sup> - سفيتلانا باتسييفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة: رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، تونس/طرابلس طبعة ١٩٧٨م.

<sup>٤٥</sup> - إيف لاکوست: العلامة ابن خلدون، ترجمة: ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢م.

<sup>٤٦</sup> - أحمد ماضي: (ابن خلدون والمادية التاريخية)، مجلة دراسات تاريخية، العدد ٣ ديسمبر ١٩٨٠م، ص: ٦٥-٦٨.

<sup>٤٧</sup> - مهدي عامل: في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨٥م، ص: ٧٩.

<sup>٤٨</sup> - ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٦٧م.

<sup>٤٩</sup> - علي عبد الرزاق جلي: قضايا علم الاجتماع المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨٤م.

<sup>٥٠</sup> - نقلا عن محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى سنة ١٩٩١م، ص: ٤٣٢.

الحميري<sup>٥١</sup>)، وابن خلدون الموضوعي المتوازن (وسيلة خزار<sup>٥٢</sup>...)، وابن خلدون الواقعي (ناصر<sup>٥٣</sup>...)، وابن خلدون الفقيه الأصولي (محمد محمد أمزيان...)، وابن خلدون الغيبي الخرافي، وابن خلدون العقلاني (محمد عابد الجابري<sup>٥٤</sup>)...

وهكذا، نجد الباحث الجزائري محمد أحمد الزعبي يقرب ابن خلدون من التيار الماركسي المادي بقوله: "إن بعضا من أقوال ابن خلدون تنطوي بالفعل على بذور المفهوم المادي للتاريخ. ولكن مثل هذه الأقوال لا يمكن ولا ينبغي فصلها عن سياقها المعرفي العام. ومن زاوية هذا السياق، فإنه لا يمكن توأمة ولا حتى مقارنة ابن خلدون بماركس أو العكس. ذلك أنه لكل منهما إشكاليته النظرية والسياسية الخاصة، المرتبطة أساسا ببيئته التاريخية الإقطاعية أو حسب البعض أسلوب الإنتاج الآسيوي- بالنسبة لابن خلدون، والرأسمالية بالنسبة لماركس. ولكننا نترك الباب مفتوحا أمام إمكانية أن يعد ابن خلدون سلفا بعيدا لهيجل وماركس فيما يتعلق بالمادية الجدلية. وتحضرنى الرسالة التي بعث بها مكسيم غوركي إلى المفكر الروسي ف.أ. أنوتشين (١٩١٢) والتي يقول فيها: "إنك تنبئنا بأن ابن خلدون في القرن الرابع عشر كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج. إن هذا النبأ قد أحدث وقع خبر مثير، واهتم به صديق الطرفين (يقصد لينين) اهتماما خاصا."<sup>٥٥</sup>

<sup>٥١</sup> - ظاهر الحميري: نظرة في مقدمة ابن خلدون، طبعة ١٩٣٦م.

<sup>٥٢</sup> - وسيلة خزار: نفسه، ص: ١٢٩-١٣٠.

<sup>٥٣</sup> - ناصر: الفكر الواقعي عند ابن خلدون تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٨١م، صص: ٢٩٧-٢٩٨.

<sup>٥٤</sup> - محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة ١٩٨٤م.

<sup>٥٥</sup> - محمد أحمد الزعبي: (حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون: مدخل عام)، ص: ٣٢-٣٣.

وهذا الرأي نفسه نجده عند أحمد ماضي: " وإن كنت أتردد في اعتبار ابن خلدون شبه رائد للمادية التاريخية إلا أنني لا أتردد في القول بأنه وضع مقدمات الانتقال إليها، ولايساورني أدنى شك في أن المقدمة تمثل مدخلا عربيا لفهم المادية التاريخية وما أستخلصه من ذلك هو أن التفكير التاريخي ليس مقتصرًا على شعب دون آخر ولا عقل دون آخر.

وهكذا، نخلص إلى أن مفكرنا العربي لعب دورا في وضع مقدمات معينة تمثل مدخلا عربيا إلى المادية التاريخية...، ومهما قيل في ابن خلدون فلا بد بناء على أدلة قوية لا يرقى إليها الشك أنه يعتبر رائدا للاتجاه المادي في علم الاجتماع ومقدماته.<sup>٥٦</sup>

أما الباحث المصري أحمد الخشاب، فيقربه من المفكرين الجدليين الماديين. وفي هذا، يقول الباحث: " وهناك ملاحظة وهو أن ابن خلدون أشاد بفكرة الصراع وغيرها أساسا اجتماعيا وضروريا لنشأة القانون ونشأة الضوابط الاجتماعية وهو في هذا المجال قد قدم الكثير إلى الاتجاهات الجدلية، دون أن يفصل القول بطريقة منهجية يمكن معها تكوين بناء فكري متكامل يمثل الاتجاهات الجدلية المعاصرة.<sup>٥٧</sup>

في حين أدرجه عبد القادر عرابي ضمن التيار العقلاني: "حقا، لقد كان ابن خلدون فيلسوفا، ورائدا من رواد العقلانية، ومما عضد هذه النزعة اعتماده الشديد على المطابقة بين الفكر العقلاني والعمران، وفي هذا الصدد يرى بعض المفسرين أن علم العمران إذاً مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته.<sup>٥٨</sup>

<sup>٥٦</sup> - أحمد ماضي: (ابن خلدون والمادية التاريخية)، مجلة دراسات تاريخية، عدد ٣، صفر ١٤٠١ - دجنبر ١٩٨٠م، ص: ٦٥-٦٨.

<sup>٥٧</sup> - أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، ص: ٣٣١.

<sup>٥٨</sup> - عبد القادر عرابي: (قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص: ٦٦.

ويعتبره عبد الباسط عبد المعطي من المفكرين المحافظين المهادين للسلطة. وفي هذا، يقول: "وحصاد هذه الآراء والأقوال يوضح أنه كان في بحثه ساعيا إلى تدعيم النظام القائم وتبريره، مؤيدا الفوارق بين الناس، لأمر ليست بأيديهم، ومطالباً الناس بالطاعة " الناس على دين ملوكهم" ومبرزا لأهمية القهر والحكم الفردي والطغيان. ولولا وقوعه في هذا المأزق لكان علم الاجتماع لديه أكثر اكتمالا علميا واجتماعيا، لأنه وإن كان قد أقر التغير في الاجتماع الإنساني، فقد رفض كل تغير مقصود تاركا إياه فقط لتلقائية وقوعه، ولإرادة الملوك والحكام. وهذا يعني ضمنا المحافظة على ماهو قائم وبالتالي تكريس التخلف. زد على هذا إشارته إلى خضوع المجتمع لقوانين طبيعية تعني في مضمونها الاجتماعي أن البشر مهما حاولوا فلن يغيروا شيئا، وفي ذلك إهدار فاعلية الإرادة الإنسانية عبر التاريخ.<sup>٥٩</sup>

ويدرجه ساطع الحصري ضمن الفكر العلماني: "إن ابن خلدون يفصل الدين عن شؤون الاجتماع، ويعترض بشدة على الذين يقولون: إن الحياة الاجتماعية لا تقوم إلا بالدين وأن السياسة لا تنهض إلا بالشرع...<sup>٦٠</sup>

وتعتبره وسيلة خزار مفكرا موضوعيا متوازنا: "لهذا أقول لم يكن فكر ابن خلدون راديكاليا على طريقة ماركس، ولا محافظا على طريقة كونت ودوركايم وفيبر، وغيرهم من علماء الاجتماع المحافظين. لقد كان فكرا موضوعيا إلى حد كبير، اتصف بالدقة والحياد، والاحتكام إلى الواقع وتقديم الأدلة والبراهين العقلية، وإن كان لم يخل من مؤثرات إيديولوجية دينية طبعت منطلقاته، وتركت بصماتها على آرائه وتحليلاته.<sup>٦١</sup>

<sup>٥٩</sup> - عبد الباسط عبد المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، العدد: ٤٤، ص: ٥٨.

<sup>٦٠</sup> - ساطع الحصري: دراسات في مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٧م، ص: ٤٩٠-٤٩١.

<sup>٦١</sup> - وسيلة خزار: نفسه، ص: ١٢٩-١٣٠.

وهناك من يعتبره فقيها أصوليا كمحمد محمد أمزيان: " إن ابن خلدون لم ينفرد بنظريته وتحليلاته الواقعية، وأسلوبه القائم على الاستقراء والتجربة والملاحظة لم يكن فيه مبتكرا، وهو في ذلك متبع وليس مبتدعا. وأبعد من ذلك أن ابن خلدون يعتبر نفسه خلفا لطبقة الأصوليين والفقهاء الذين أعرضوا عن المناهج الصورية، وركزوا اهتماماتهم على الوقائع الحسية المرتبطة بحياة الناس ومعاشهم وعوائدهم.<sup>٦٢</sup> ومن جهة أخرى، اختلف الباحثون كذلك حول موضوع مقدمة ابن خلدون، " فطه حسين يذهب إلى أن الدولة هي موضوع المقدمة، أما الوردى<sup>٦٣</sup>، فيرى أن الصراع بين البداوة والحضارة هو محور النظرية الخلدونية. في حين، يؤكد عبد الرحمن بدوي<sup>٦٤</sup> أن المقدمة مزيج من السياسة والعمران والتاريخ... في المقدمة وضع ابن خلدون دورية العمران البشري، وسلك فيها مسلكا جديدا، حيث إنه يعنون البحث ثم يشرع بشرحه واستقراء القوانين.<sup>٦٥</sup> ويذهب التونسي محمود الذوايدي إلى أن موضوع المقدمة هو الطبيعة البشرية<sup>٦٦</sup>. في حين، يرى محمد عزيز الحبابي أن موضوع المقدمة هو العصبية القبلية<sup>٦٧</sup>...

<sup>٦٢</sup> - محمد محمد أمزيان: نفسه، ص: ٤٥٦.

<sup>٦٣</sup> - علي الوردى: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧م، ص: ٢٧٣.

<sup>٦٤</sup> - عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٦م، ص: ٦٤.

<sup>٦٥</sup> - عبد القادر عراي: (قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون)، ص: ٧٠.

<sup>٦٦</sup> - محمود الذوايدي: (أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص: ٩٩.

<sup>٦٧</sup> - محمد عزيز الحبابي: (الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون)، ترجمة: فاطمة الجامعي الحبابي، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م، ص: ٨٥-٩٧.

ويمكن القول أيضا بأن موضوع المقدمة هو التجمع البشري أو الإنساني بدراسته وتبيان أحواله وطبائعه، في مختلف تجلياته السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية، والدينية، والحضارية، والثقافية، والعلمية...

وفي الأخير، أقول: إن ابن خلدون كان مفكرا حداثيا سبق أبناء عصره بفكره التنويري القائم على العقلانية، والتجريب، والتأمل الاستدلالي المنطقي، وفلسفة التاريخ، وعلمنة العمران البشري، والتأرجح بين الاستنباط والاستقراء، والاستعانة بالمنظور العقدي والديني والفقهية والأصولي في التعامل مع الظواهر فهما وتفسيرا وتأييلا.

وما أشد حاجتنا إلى الفكر الخلدوني لتجاوز مثبطات الواقع العربي الإسلامي، بإعادة قراءة مجتمعا قراءة جديدة ومعاصرة، في ضوء المفاهيم السوسيولوجية الخلدونية، مع استيعاب تاريخ الماضي لبناء حاضرنا ومستقبلنا، بتمثل إيجابيات روح الفلسفة الخلدونية، وترك سلبياتها وعوائقها الإستمولوجية والإيديولوجية!

## المبحث الخامس: نقد وتقويم

يعد ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع والعمران البشري، وقد سبق إلى وضع لبنات علم الاجتماع القروي، وعلم الاجتماع الحضري. كما وضع أسس الديمغرافيا والجغرافيا السكانية، وربط أحوال الناس بالمناخ وطبيعة الجو، بل كانت له آراء وجيهة في علم الاجتماع السياسي. علاوة على ذلك، فقد ركز ابن خلدون، في الباب الرابع المخصص لنشأة المدن والأمصار ومواطن التجمع الإنساني، على شعبة سماها إميل دوركايم بالمورفولوجيا الاجتماعية (La morphologie sociale) أو علم البنية الاجتماعية " وظن هو وأعضاء مدرسته أنهم أول من عنى بدراسة

مسائلها، وأول من فطن إلى خواصها الاجتماعية، وأول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع، ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون، وأنه قد وقف على هذه الشعبة زهاء بابين كاملين في مقدمته.<sup>٦٨</sup>

ولا ننسى أن نقول بأن ابن خلدون قد استفاد من الكتابات الاجتماعية السابقة، كما يبدو ذلك واضحا عند الفارابي، والبيروني، وإخوان الصفا، وابن سينا، وابن طفيل، وابن رشد، والغزالي، والبيروني، وأبي بكر الرازي، وابن أبي الربيع صاحب كتاب (سلوك المالك في تدبير الممالك)، وغيرهم...

ويكفيه فخرا أنه أرسى دعائم علم الاجتماع تصورا وتطبيقا، ونظر للعمران البشري، وفرع علم الاجتماع إلى أغراض ومواضيع وميادين ومجالات، واستجلى منهجية اجتماعية في التعامل مع الظواهر المجتمعية، واستفاد أيضا من علم التاريخ لبناء نظريته في علم الاجتماع والعمران البشري... كما ساهم في تفسير نشأة الدولة بالتركيز على العصبية والعقيدة، وحدد أطوار الدولة وعمرها الزمني والسياسي، وفصل كثيرا في طبيعة العلاقة التي ينبغي أن تجمع بين الراعي والرعية...

هذا، ومن " الأفكار الأساسية التي تعد من خصائص الفكر الخلدوني هو نظريته السياسية، وكيفية تغير أشكال السلطة وممارستها وآثار ذلك على مسيرة المجتمع وعملية تطورها، من خلال طبيعة العلاقة السائدة بين الحاكم والشعب (الرعية). وكيف يتحول النظام السياسي من المشاركة والتعاون بين جملة الناس، إلى انفراد أحدهم بالحكم والرأي والسلطة، رابطا كل ذلك بعمليات التحول التي تصيب المجتمع خلال أطواره المختلفة<sup>٦٩</sup>."

<sup>٦٨</sup> - علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص: ٧٣.

<sup>٦٩</sup> - كلثم علي الغانم وآخرون: موجز تاريخ الفكر الاجتماعي، سلسلة علم الاجتماع، الكتاب الثاني، الأهالي للتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١م، ص: ١٨٨.

علاوة على ذلك، فقد تناول ابن خلدون معظم الظواهر الاجتماعية التي تركز عليها السوسيولوجيا، ولاسيما الظواهر السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتاريخية، والدينية، والثقافية، والعلمية، والتربوية. ويعني هذا أن كتاب المقدمة يتضمن مجموعة من فروع علم الاجتماع العام، مثل: قواعد المنهج في علم الاجتماع، وعلم التنبؤ البشري (الإيكولوجيا)، وعلم الاجتماع الريفي، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم اجتماع المعرفة<sup>٧٠</sup>.

ومن هنا، "تعتبر مقدمة ابن خلدون بحق عملا موسوعيا قدم لنا فيه صورة بانورامية كاملة للحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي-الإسلامي الوسيط. وهذا ما جعل العديد من العلماء يعترفون صراحة بقيمة كتابات ابن خلدون وتأثيرها في تحليل قضايا سوسيولوجية مهمة لاتزال تشكل اهتمامات العديد من علماء الاجتماع والتاريخ والسياسة والاقتصاد والأنثروبولوجيا وغيرهم، إلى المدى الذي أصبح هناك اعتراف عالمي الآن بدور ابن خلدون في الدعوة إلى إنشاء علم الاجتماع<sup>٧١</sup>".

وعلى الرغم من أهمية مقدمة ابن خلدون في إرساء علم الاجتماع، فإنها لم تترك أثرا في الباحثين اللاحقين الذين عادوا إلى الفلسفة الاجتماعية أو فلسفة التاريخ، كما يتضح ذلك جليا عند مكيافيلي، وفيكو، وكانط، وهيغل، وكارل ماركس. ولم ينطلق السوسيولوجيون الغربيون (سان سيمون، وأوغست كونت، ودوركايم، وسبنسر...) من نظريات ابن خلدون لتوسيعها وتعميقها وشرحها وتفسيرها، بل

<sup>٧٠</sup> - حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٧٤م، ص: ٦٣ وما بعدها.

<sup>٧١</sup> - وسيلة خزار: الإيديولوجيا وعلم الاجتماع، ص: ١٢٣.

لاحظنا قطيعة معرفية مع كتابات ابن خلدون، كأنه غير موجود في تاريخ الإنسانية. في حين، كان هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع. بيد أن أهم انتقاد يوجه إلى ابن خلدون هو تركيزه المبالغ فيه على العصبية باعتبارها أساس الدولة، إذا كان هذا يمكن تطبيقه على بعض دول العصور الوسطى، فمن الصعب تعميمها على باقي الدول الأخرى، وخاصة الأجنبية منها. إضافة إلى أهمية المعتقد الديني الذي لم تأخذ به كثير من الدول المتقدمة التي سارت أشواطاً كثيرة في مجال التنمية. كما أنه أغفل أهمية التجارة الخارجية في بناء الدول وتدعيمها سياسياً واقتصادياً، وهذا العامل ليس أقل أهمية من العصبية. وثمة دولتان عاصرهما ابن خلدون قامتتا على العصبية ولم تقوما على العقيدة، مثل: دولة المرينيين بفاس، ودولة بني عبد الواد بتلمسان...

ومن أهم ما يؤخذ على ابن خلدون كذلك " أن كثيراً من القوانين والأفكار التي انتهت إليها في شؤون السياسة وقيام الدول لا تكاد تصدق إلا على الأمم التي لاحظها، وهي شعوب العرب والبربر والشعوب التي تشبهها في التكوين وشؤون الاجتماع، بل لا تصدق على هذه الأمم نفسها إلا في مرحلة خاصة من مراحل تاريخها. وهي المرحلة التي شاهدها أو انتهى إليه علمها.

فالخطأ الذي وقع فيه ابن خلدون في شؤون السياسة وقيام الدولة يرجع إلى نقص كبير في استقراء الظواهر. فهو لم يستقرئ هذه الظواهر إلا عند أمم معينة وفي عصور خاصة، وانتهى من هذا الاستقراء الناقص إلى أفكار وقوانين ظن أنها عامة تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان.

وإليك مثالا آراءه في العصبية وروح القبيلة وتوقف الملك عليهما، وآراءه في علاقة الدين بقوة الدولة وسعتها... وآراءه في أعمار الدولة، وأن عمر الدولة لا يعدو في الغالب عمر ثلاثة أجيال أي مائة وعشرين سنة.

فإن هذه الحقائق وأشباهها لاتصدق إلا على طائفة من الدول العربية والبربرية في مرحلة من مراحل تاريخها. وليست قوانين عامة كما تبادر إلى ذهنه. فقد تكونت من بعد ابن خلدون، بل من قبله كذلك، دول كبيرة واسعة الملك قوية البنيان طويلة الأمد بدون أن يكون للعصبية ولا للدين دخل في نشأتها ولا في بقائها. وتكونت من بعده، بل من قبله كذلك، دول كثيرة لم تسر في الأدوار التي ظن أن المرور بها ضربة لازب لجميع الدول، وعاشت أضعاف المدة التي ذكر أن الدولة لاتتجاوزها في الغالب.

صحيح أن الاستقراء الكامل متعذر... ولكن يجب أن تكون الظواهر المدروسة ممثلة لماعداها حتى يستطاع استخلاص قانون عام. وهذا ما لم يفعله ابن خلدون، فقد درس ظواهر لاتمثل إلا أوضاعا خاصة من شؤون الاجتماع الإنساني.<sup>٧٢</sup> وقد بالغ ابن خلدون كثيرا حينما ربط أحوال المجتمع الإنساني بالتغيرات المناخية والبيئة الجغرافية. بمعنى أن لماهو بيئي وجغرافي ومناخي أثرا كبيرا في طبائع التجمع الإنساني وأحواله إيجابا وسلبا. و" إلى مثل هذا، بل إلى أبعد منه، ذهب جماعة في العصور الحديثة على رأسهم مونتيسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥م) في كتابه الشهير (روح القوانين / *L'esprit des lois*). فقد بالغ في آثار البيئة الجغرافية في أحوال العمران والتقاليد والعادات، ومستوى الحضارة، وشكل الحكومة، ونظم السياسة والاقتصاد والحرب والأخلاق، ومبلغ تكاتف السكان وتخلخلهم، ومدى ما ينعم به الشعب من حرية واستقلال أو يعانیه من تبعية وخضوع، ونسب إلى هذه البيئة الفضل في نشأة النزعات الديمقراطية في التشريع ورسوخها في نفوس الأفراد، كما حملها الوزر في إشاعة نظام الطبقات ونظم الاستعباد والتبعية بمختلف مظاهرها، سواء في ذلك استعباد الشعوب بعضها البعض (الرق السياسي)، واستعباد الأفراد بعضهم لبعض (الرق المدني)، واستعباد الرجال لنسائهم (الرق العائلي).

<sup>٧٢</sup> - علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص: ٨٦-٨٧.

ويعتقد هذا المذهب في العصور الحالية كثر من الباحثين في علم الجغرافيا البشرية، ومنهم العلامة برون (Jean Brunhes) في كتابه (الجغرافيا الإنسانية).<sup>٧٣</sup> وعلى الرغم من هذه الانتقادات الوجيهة، يبقى ابن خلدون علما بارزا في الثقافة الإنسانية، وخاصة في الكتابات السوسولوجية، فقلما تجد كتابا في علم الاجتماع لا يشير إلى ابن خلدون باعتباره مؤسسا لعلم الاجتماع أو فيلسوفا اجتماعيا. بل ثمة كتابات أخرى لا تشير إليه إطلاقا، وذلك من باب الجهل أو الغفلة أو النسيان أو الحقد أو التعصب للسوسولوجيا الغربية.

ومن يتأمل أبواب المقدمة، فسيندهش لما تحمله أبوابها وصفحاتها وعناوينها من قضايا اجتماعية باهرة، في مختلف الميادين والمجالات والنظم، فإن دل ذلك على شيء، فإنما يدل على أن ابن خلدون هو المؤسس الفعلي والحقيقي لعلم الاجتماع بلا منازع.

وخلاصة القول، يتبين لنا، مما سبق ذكره، أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع. وأكثر من هذا، فقد كان مفكرا وعالما وفيلسوفا موضوعيا متزنا، ورجلا عقلا نيا يتعامل مع الظواهر المجتمعية المختلفة والمتنوعة، في ضوء رؤية مزدوجة تجمع بين فقه النص (الوحي) وفقه الواقع (المجتمع). ومن جهة أخرى، فقد كان رجلا حدثيا سبق أبناء عصره إلى كثير من الحقائق العلمية التي لم تكتشف إلا في القرن التاسع عشر الميلادي.

وعلى الرغم من الانتقادات الموجهة إلى فكر ابن خلدون، سواء أكانت ذاتية أم موضوعية، فحدثته التنويرية مازالت راسخة ضمن مشروع نهضوي كبير يسمى عند محمد عابد الجابري بالنظرية أو الفلسفة الخلدونية. وفي هذا الصدد، يقول الجابري: "إننا نقصد بالخلدونية هنا ما كان صالحا في فكر ابن خلدون لأن يحيا حياة جديدة ومتجددة، ومن ثمة فإن ما نعنيه بماتبقي من الخلدونية هو العناصر التي تنتمي إلى

<sup>٧٣</sup> - علي عبد الواحد وافي: نفسه، ص: ٨٨.

الخلدونية بهذا المعنى والتي مازالت تحتفظ- بشكل أو بآخر- بإمكانية الحياة معنا نحن أبناء الوطن العربي في القرن العشرين.

...وبالفعل فنحن ننطلق هنا من أن إشكالية ابن خلدون مازالت معاصرة لنا، أي قابلة لأن ندمج في إشكالتنا الراهنة، وقابلة لأن تتفاعل معها وتساهم في توضيحها وتوفير الشروط الضرورية لتجاوزها.<sup>٧٤</sup>

ومن هنا، يرى الجابري أن الخلدونية توجه إلى الماضي، وما يهمنا نحن هو تغيير مسارها نحو المستقبل، بأخذ إيجابياتها، وترك سلبياتها وعوائقها. وفي هذا، يقول الجابري: "الخلدونية مشروع نظري وواقع حضاري. إنها في آن واحد نظرية في التاريخ العربي وجزء من هذا التاريخ نفسه. وعلى الرغم من أننا أكدنا ونؤكد، أن ما يستهويننا ويبهرننا في الخلدونية هو أنها تتحدث إلينا عما لم نستطع نحن الكلام فيه بعد، فلا بد من التأكيد من جهة أخرى على أنه لا يمكن أن نحققها نظريا إلا إذا أغيناها واقعيًا. وبعبارة أخرى، لنحصل على الخلدونية كنظرية مستقبلية تخطط لهضتنا. وهذا ما لن يتم لنا إلا إذا تحررنا من عوائقها الإستمولوجية وجعلناها ترى في حاضرنا نحن ما لم تكن تراه في حاضرها هي. إنه البعد الاقتصادي في الصراعات الاجتماعية في الوطن العربي الذي يجب رصده وراء النزعات الطائفية والتحركات العشائرية، في الماضي والحاضر. إن إبراز هذا البعد معناه كسر عوائق التطور في مجتمعنا وتحرير عقولنا من سيطرة اللامعقول. إن دعوة المستقبل بل رسالته تطلب منا تحرير واقعنا من السلاسل والقيود الفكرية والمجتمعية التي جعلت الخلدونية تبقى بدون مستقبل وتهددنا نحن كذلك بنفس المصير.

إن ما تبقى من الخلدونية هو ما يجب أن ننجزه وليس ما أنجزته.<sup>٧٥</sup>

<sup>٧٤</sup> - محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص: ٣١٠.

<sup>٧٥</sup> - محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٣٢٩-٣٣٠.

وعليه، فمازال ابن خلدون، إلى يومنا هذا، صورة مضيئة ومتوهجة في تاريخ الفكر العربي. وبالتالي، لم تكن فلسفته التاريخية، ولاتصوراته الاجتماعية، جزءا من ماض عربي - إسلامي قد انتهى، بل ما زال ابن خلدون يعيش معنا في الحاضر بأفكاره الاجتماعية النيرة، وما زال حيا معنا بتصوراته النظرية والمنهجية والتطبيقية المتجددة، وما زال العمران الخلدوني حاضرا بيداوته وحضارته في واقعنا العربي المعاصر. وأكثر من هذا فكتابات ابن خلدون ما زالت تحمل رسائل مستقبلية ضمنية وغير مباشرة، تحثنا على الاجتهاد والإبداع والابتكار والإضافة والتطوير. وبالتالي، تنصحنا رسائل المقدمة بالوحدة المتينة، والعروة الوثقى، والاندماج في التجمع الإنساني على أساس التعاون والعمل والتضامن والتكامل. وكذلك، تدعونا إلى الحفاظ على الدولة بالتشبث بالدين والعقيدة والاعتصام بجبل الله، مع نبذ التفرقة والفتن والحروب البينية الواهية.

## سان سيمون والفيزيولوجيا الاجتماعية



يعد سان سيمون (Saint - Simon)<sup>٧٦</sup> من أبرز رواد السوسيولوجيا الوضعية، مادام يؤمن بالعلم، والعلمانية، والتقدم، والازدهار، وإخضاع الإنسان للتجريب الوضعي. يقول سان سيمون: " إن أكبر وأشرف وسيلة لدفع العلم نحو التقدم هو جعل العالم في إطار التجربة، ولانقصد العالم الكبير وإنما هذا العالم الصغير يعني الإنسان الذي نستطيع إخضاعه للتجربة"<sup>٧٧</sup>.

ومن جهة أخرى، دعا إلى تطبيق المنهج الفيزيولوجي على علم الاجتماع، وسماه بالفيزيولوجيا الاجتماعية، إذ يقول: " تنظر الفيزيولوجيا الاجتماعية إلى الأفراد كعناصر في الهيئة الاجتماعية التي تعنى بدراسة وظائفه العضوية بالطريقة نفسها التي

<sup>٧٦</sup> - ولد سان سيمون في باريس سنة ١٧٦٠، وتوفي سنة ١٨٢٥م. وقد كان عسكرياً، واقتصادياً، وفيلسوفاً.

<sup>٧٧</sup> - Pierre Ansart: **Saint-Simon**, Collection SUP philosophes, 1 édition, PUF, Paris 1969, p :73.

تدرس بها الفيزيولوجيا الخاصة وظائف الأفراد... (ويجب أن نسترجع إلى ذاكرتنا الطريق الذي سلكه التفكير الإنساني؛ اتجه منذ هذا القرن إلى الاعتماد على الملاحظة، فأصبح الفلك والطبيعة والكيمياء من علوم الملاحظة)، نستخلص من هذا بالضرورة أن الفيزيولوجيا العامة التي يمثل علم الإنسان الجزء الرئيسي منها، سوف تعالج بالمنهج المتبع في العلوم الطبيعية الأخرى، وأنها سوف تدخل في التعليم العام عندما تصبح وضعية... لكن ما العقبة التي تعترض - حتى اليوم - قيام معرفة فيزيولوجية للمجتمعات الإنسانية؟ (إن تلك العقبة تتجلى في الصراع الذي وجد دائما... بين الطبقات الاجتماعية... إلا أنه قد آن الأوان لإنشاء علم للإنسان، وأن نقطة البداية في إنشاء هذا العلم هي الفيزيولوجيا الاجتماعية.<sup>٧٨</sup>

وهكذا، فقد تنبه سان سيمون إلى تأسيس علم جديد يدرس الإنسان في المجتمع، هو علم الاجتماع أو ما يسمى عند سان سيمون بالفيزيولوجيا الاجتماعية. وتسعى هذه السوسيولوجيا إلى دراسة الظواهر المجتمعية، مثل: العلوم الطبيعية، بالاعتماد على الملاحظة العلمية، ودراسة الوظائف العضوية التي تؤديها هذه الفيزيولوجيا الاجتماعية.

وفي سياق آخر، يقول سان سيمون: "إن القدرة العلمية الوضعية هي نفس ما يجب أن يحل محل السلطة الروحية، ففي العصر الذي كانت فيه كل معارفنا الشخصية حدسية وميتافيزيقية بصفة أساسية كان من الطبيعي أن تكون إدارة المجتمع فيما يخص شؤونه الروحية في يد السلطة اللاهوتية، مادام اللاهوتيون آنذاك هم الميتافيزيقيين الموسوعيين الوحيدين. وبالمقابل عندما تصبح كل أجزاء معارفنا قائمة

<sup>٧٨</sup> - سان سيمون: مذكرات عن علم الإنسان، مأخوذ بتصرف من سان سيمون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، طلعت عيسى، ص: ٥٠-٥١.

على أساس الملاحظة، فإن إدارة الشؤون الروحية يجب أن تستند إلى القدرة العلمية باعتبارها طبعاً متفوقاً على اللاهوتية والميتافيزيقية.<sup>79</sup>

هذا، ويعد سان سيمون أول من قدم تصورات علمية حول الظواهر المجتمعية في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، وسماها بالفيزيولوجيا الاجتماعية (physiologie sociale). وقد كانت تعنى بدراسة الذوات المجتمعية في علاقة بتنظيماتها. وبعد ذلك، طور أوجست كونت تصورات سان سيمون، وعمقها في إطار تصور علمي ووضعي. ويعني هذا أن سان سيمون، في الحقيقة، هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع في مفهومه الغربي. بينما يعد ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع أو علم العمران في الثقافة العربية بلا منازع.

ويعد جان ديفينيو (Jean Duvignaud) المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع: "إن سان سيمون المعاصر لروبسبير وسان غوست<sup>80</sup> والأرستقراطي، والمراقب الشغوف لثورة يعيش بفضلها، يتمتع بالتفكير الصحيح كعالم اجتماع، وعلينا أن نعترف، أن الفضل يعود إليه، وليس إلى كونت كما نفعل دائماً، بهذا الصدد.<sup>81</sup> والدليل على منظوره الاجتماعي هذه القولة التي تشير إلى الجبرية الاجتماعية، وتبيان دورها في توجيه الأفراد: "من إحدى التجارب الأكثر أهمية التي أقيمت حول الإنسان، هي وضعه في علاقات اجتماعية جديدة، وعرضه على كافة الطبقات، ووضعها في أكبر عدد ممكن من الظروف الاجتماعية، وخلق علائق لم تكن قد وجدت بالنسبة له أو للآخرين"<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> - Pierre Ansart: **Saint-Simon**, p:22.

<sup>80</sup> - سان غوست (1767-1794م) رجل سياسي فرنسي، وهو من أهم منظري الحكومة الثورية، وتولى عدة مناصب سياسية فيها، أعدم مع روبسبير من قبل الثورة نفسها.

<sup>81</sup> - جان ديفينيو: مدخل إلى علم الاجتماع، ترجمة: فاروق الحميد، دار الفرقد، دمشق، سورية، الطبعة الأولى سنة 2011م، ص: 19.

<sup>82</sup> - نقلاً عن جان ديفينيو: مدخل إلى علم الاجتماع، ص: 21.

ويعني هذا أن ثمة اختلافا حقيقيا حول المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، فهناك أكثر من ست شخصيات في هذا المجال: ابن خلدون، وسان سيمون، وأوجست كونت، وأليكسيس دو توكفيل (Alexis de Tocqueville)<sup>٨٣</sup>، وإميل دوركايم، وأدولف كوتليه (Adolphe Quetele)<sup>٨٤</sup>...

وعليه، يعد سان سيمون من رواد السوسيولوجيا الوضعية؛ عندما ثار على الفكر اللاهوتي، وتمسك بالعلم في دراسة علم الاجتماع على غرار العلوم الطبيعية. وفي هذا، يقول محمد محمد أمزيان: "إن الوضعية بهذا المعنى المحدد تجدد بذورها عند سان سيمون، وربما أمكن القول بأن الفكر الوضعي مع سان سيمون كان على درجة من الوضوح بحيث لا نجد اختلافا في التحليل وأسلوب التفكير بينه وبين كونت، وإن كان هذا الأخير قد وسع دائرة الوضعية وجعل منها نظرية متكاملة ذات بعد فلسفي تستوعب كل التراث الإنساني في ماضيه وحاضره، وجعل منها منطلقا في التحليل يمتد إلى كل أطراف العلوم الطبيعية منها والاجتماعية والإنسانية. وتكمن العقدة التي وجهت الوضعية في هذه المعادلة البسيطة: أن التفكير الديني ساد في المجتمعات ما قبل العلمية، أما وقد بلغ المجتمع مرحلة الوضعية، فلا مبرر للاحتفاظ بالتجريدات والبراهين الميتافيزيقية..."

فالتحول من التفكير اللاهوتي إلى التفكير العلمي الوضعي حسب سان سيمون هو أمر واقعي يتفق مع السير العام لتقدم العقل الإنساني. ولكن سان سيمون لا يقف عند هذا الحد في تبرير قيام التفكير الوضعي، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فهذا التحول ليس ظاهرة تاريخية فحسب يعبر عن المراحل التي قطعها العقل الإنساني، بل إن الثورة العقلية تعتبر تحولا يستجيب للثورة المعاصرة. فهي ضرورة من ضروريات

<sup>٨٣</sup> - توكفيل عالم اجتماع فرنسي ولد سنة ١٨٠٥، وتوفي سنة ١٨٥٩م. عرف بكتاباتة الاجتماعية، مثل: النظام القديم والثورة، والديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية.

<sup>٨٤</sup> - أدولف كوتليه سوسيولوجي بلجيكي، ولد سنة ١٧٩٦، وتوفي سنة ١٨٧٤م.

هذا العصر. وقد وضع سان سيمون بذرة المذهب الاجتماعي كما بلوره كونت، فعلم الإنسان حسب كونت سيكون موضوعه الأساسي هو إعادة النظر في التاريخ من الوجهة الوضعية... والنظر في التنظيم الاجتماعي من وجهة علمية هو قبل كل شيء فهمه في سيرورته وإدراج كل عنصر من عناصره في التابع الزمني. وعلى هذا الأساس، فإن وظيفة علم الإنسان ستكون متعارضة تماما مع الوظائف القديمة التي تؤديها المعرفة اللاهوتية أو الفلسفية. فهذا العلم لن يكون أبدا من وظيفته اضطهاد الفكر وإبعاده عن المشاكل الواقعية.<sup>٨٥</sup>

وهكذا، يرسي سان سيمون علم الاجتماع على المبدأ العلمي الموضوعي والتجريبي، مع استلهاهم العلوم الطبيعية، وتجاوز الفكر اللاهوتي الكنسي.

**وخلاصة القول،** يعد سان سيمون من رواد علم الاجتماع الغربي إلى جانب أوغست كونت وإميل دوركايم، فقد أرسى السوسيولوجيا على دعائم الفيزيولوجيا. وتبنى المنهج الوضعي في دراسة المتغيرات المجتمعية، باستعمال تقنيات الملاحظة والوصف والتجريب والمقارنة، والاستعانة بالعلوم الطبيعية في دراسة ظواهر المجتمع وبناء ووقائعه ونظمه، في مختلف تجلياتها المادية والمعنوية.

<sup>٨٥</sup> - محمد محمد أمزيان: نفسه، ص: ٤٣-٤٤.

## أوجست كونت والتفسير الوضعي



يعد أوجست كونت (Auguste Comte)<sup>٨٦</sup> من أهم السوسيولوجيين الذين تبنا منهج التفسير في دراسة الظواهر السوسيولوجية، وفق أربعة إجراءات أساسية هي: الملاحظة، والتجربة، والمقارنة، والمنهج التاريخي، مستلهما آليات الكيمياء والفيزيولوجيا. وفي هذا الصدد، يقول نقولا تيماشيف، في كتابه (نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها): "أنكر كونت - بغض النظر - عن تعليمه الرياضي الراقى - إمكان التطابق بين المنهج الوضعي واستخدام الرياضيات والإحصاء.

<sup>٨٦</sup> - ولد السوسيولوجي الفرنسي أوجست كونت سنة ١٧٩٨ ، وتوفي سنة ١٨٥٧م، ويعد مؤسس الوضعية العلمية، وأحد مؤسسي علم الاجتماع.

أما دعوى أن المعالجة الرياضية للعلوم الاجتماعية لازمة حتى يمكن اعتبارها علوماً وضعية، فتمتد جذورها إلى علماء الطبيعة. وتنبعث من تعصب مؤداه أنه لا يوجد يقين خارج نطاق الرياضيات. وقد كان هذا التعصب طبيعياً ومنطقياً في الوقت الذي كان فيه كل ما هو وضعي ينتمي إلى مجال الرياضيات التطبيقية، كما أن هذه الميادين الوضعية جميعاً لم تكن تنطوي على ما هو غامض وتخميني، لكن هذا التعصب أصبح غير منطقي ولا مبرر له منذ ظهور العلمين الوضعيين العظيمين: الكيمياء والفيزيولوجيا، حيث لا يلعب التحليل الرياضي فيهما أي دور، ولا يقلنا يقينا وضبطاً عن العلوم الأخرى..

فكيف نستقي المعرفة الوضعية-إذاً- في رأي كونت؟ ذكر كونت أربعة إجراءات هي: الملاحظة، والتجربة، والمقارنة، والمنهج التاريخي، مؤكداً أن الملاحظة أو استخدام الحواس الفيزيائية يمكن تنفيذها بنجاح إذا وجهت عن طريق نظرية، وفي مجال أساليب الملاحظة لم يظهر إلا أقل تقدير للاستبطان... وقد كان كونت مدركاً أن التجربة فعلياً وواقعياً تكاد تكون مستحيلة في دراسة المجتمع... كما أكد إمكانية عقد المقارنات التي تعيش معاً زمنياً بعينه، وبين الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد.

أما المنهج التاريخي، فإنه عند كونت، البحث عن القوانين العامة للتغير المستمر في الفكر الإنساني، وهي نظرة تعكس الدور المهيمن للأفكار، كما تبدى ذلك في قوانين المراحل الثلاث، ولا يشترك منهج كونت التاريخي إلا في القليل من نواحيه مع المناهج التي يستخدمها المؤرخون الذين يؤكدون العلاقات السببية بين الوقائع الملموسة، ويقيمون قوانين عامة كيفما اتفق...<sup>٨٧</sup>

<sup>٨٧</sup> - نقولاً تيماشيف: نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود عودة وزملائه، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة، ١٩٧٨م، صص: ٥١-٥٢.

ومن جهة أخرى، يعد كونت من رواد الوضعية (Positivisme) الذين أسسوا علم الاجتماع على أسس علمية تجريبية، اعتماداً على الملاحظة، والتجربة، والمقارنة، والتاريخ. ويعرف كذلك بوضع قانون المراحل الثلاث الذي يتمثل فيما يلي:

① **قانون المرحلة الدينية أو اللاهوتية:** كان الإنسان، في هذه المرحلة، يفكر بطريقة خيالية، وإحيائية، وأسطورية، وخرافية، وسحرية، وغيبية، ودينية؛ وكان يفسر ظواهر الطبيعة وفق قوى خفية مصدرها الأرواح، والشياطين، والعمالقة، والآلهة. ولم يكن هناك أدنى اعتراف بالحتمية التجريبية أو العلمية، فالقانون الوحيد هو الصدفة فقط.

② **المرحلة الميتافيزيقية:** انتقل الإنسان، في هذه المرحلة، من الميتوس والخيال إلى اللوغوس والفكر المجرد. وبدأ يهتدي بالتأمل الفلسفي، واستخدام العقل والمنطق، والاستدلال البرهاني، والحجاج الجدلي. وتواكب هذه المرحلة الفكر الفلسفي الميتافيزيقي من مرحلة الفلسفة اليونانية حتى القرن التاسع عشر؛ قرن التجريب والاختبار والوضعية. وكان الفلاسفة يرجعون الطبيعة إلى أصول ومبادئ كامنة في تلك الظواهر، كتفسير ظاهرة النمو في النبات إلى قوة النماء، وظاهرة الاحتراق بإله النار...

③ **المرحلة الوضعية:** في هذه المرحلة، تجاوز العقل الإنساني مرحلة الخيال والتجريد، وبلغ درجة كبيرة من الوعي العلمي، والنضج التجريبي. إذ أصبح التجريب أو التفسير منهج البحث العلمي الحقيقي، ثم الارتكان إلى المعرفة الحسية العيانية، وتكرار الاختبارات التجريبية، وربط المتغيرات المستقلة بالمتغيرات التابعة ربطاً سببياً، في ضوء مبدأ الحتمية أو الجبرية العلمية. وتعد هذه المرحلة أفضل مرحلة عند أوجست كونت، وهي نهاية تاريخ البشرية.

وتوافق كل مرحلة من هذه المراحل تطور الإنسان من الطفولة حتى الرجولة؛ إذ تتوافق المرحلة اللاهوتية مع مرحلة النشأة والطفولة؛ وتتماثل مرحلة الميتافيزيقا مع مرحلة الشباب والمراهقة؛ وتتطابق مرحلة الوضعية مع مرحلة النضج والرجولة والاكتمال.

وتبقى هذه الصيرورة التاريخية صيرورة نسبية وإيديولوجية؛ لأن جميع المراحل والمجتمعات الإنسانية قد أخذت بهذه الأنماط التفكيرية الثلاثة حتى لدى الشعوب القديمة. وإذا أخذنا الفكر العربي في العصر الوسيط، فنجد اهتماما كبيرا بالفكر الوضعي التجريبي. وفي الوقت نفسه، كان الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي سائدين ومتجاورين في المجتمع جنبا إلى جنب. ثم، لا يمكن للفكر أن يتوقف في لحظة معينة، كتوقف التاريخ عند فوكوياما، أو توقف المجتمع البشري عند كارل ماركس بوصوله إلى المرحلة الشيوعية. ومن جهة أخرى، فقد ساهمت الوضعية العقلانية في ظهور فلسفات غير وضعية وغير عقلانية، مثل: السريالية، والفرويدية، والوجودية، والتأويلية، والذاتية...

هذا، وقد أسس كونت الفيزياء الاجتماعية، ثم استبدلها بعلم الاجتماع (Sociologie). وبعد ذلك، أصبح هذا المصطلح شائعا في الثقافة الغربية، ثم تمثلته الثقافات الكونية الأخرى. وفي هذا، يقول كونت: "لدينا الآن فيزياء سماوية، وفيزياء أرضية ميكانيكية أو كيماوية، وفيزياء نباتية، وفيزياء حيوانية، ومازلنا في حاجة إلى نوع آخر وأخير من الفيزياء وهو الفيزياء الاجتماعية، ذلك العلم الذي يتخذ من الظواهر الاجتماعية موضوعا للدراسة باعتبار هذه الظواهر من روح الظواهر العلمية والطبيعية والكيميائية والفسولوجية نفسها من حيث كونها موضوعا للقوانين الثابتة"<sup>٨٨</sup>.

<sup>٨٨</sup> - أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار النهضة العربية،

بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨١م، ص: ٥٤٥.

وقد قسم أوجست كونت علم الاجتماع إلى قسمين: قسم ستاتيكي يدرس الظواهر المجتمعية في حالتها الساكنة والثابتة والنسبية، كدراسة النظم الاجتماعية الجزئية (النظام الأسري، والنظام التربوي، والنظام السياسي، والنظام الاقتصادي...)، بالتركيز على العلاقات الترابطية والسببية بين المتغيرات؛ وقسم ديناميكي، يدرس التغير وحركة المجتمع عبر الصيرورة الزمنية أو التصور الدياكروني والتاريخي.

علاوة على ذلك، فقد صنف كونت العلوم إلى ست مجموعات: أولها الرياضيات، ثم الفلك، والفيزياء، والكيمياء، وعلم الحياة، وعلم الاجتماع أو الفيزياء الاجتماعية. وبالتالي، فالرياضيات مفتاح العلوم جميعا. أما علم الاجتماع، فهو آخرها وتاجها جميعا، و" تلك حقيقة، إذ إن الرياضيات هي أول العلوم، فقد توصل إليها اليونانيون، ثم تلاها علم الفلك الذي ظهر على يد كوبنر وكبلر وغاليلو، ثم الفيزياء التي ظهرت في القرن السابع عشر عند لافوازييه (Lavoisier)، ثم علم الأحياء في القرن التاسع عشر عند بيشات (Bichat) وغيره، وأخيرا علم الاجتماع في القرن التاسع عشر على يدي أوجست كونت.<sup>٨٩</sup> ويلاحظ أن أوجست كونت قد صنف العلوم من المجرد (الرياضيات) إلى المحسوس العياني (علم الاجتماع). ووسع النظرية الوضعية لتشمل العلوم الطبيعية والإنسانية. وفي هذا، يقول محمد أمزيان: "مد الروح الوضعية إلى كل مجالات التفكير: الطبيعية والإنسانية، وليست هذه الصعوبات من النوع الذي يصعب التغلب عليه في نظر الوضعية، فقد خضعت العلوم الطبيعة للنظام الوضعي، وحققت في ذلك نجاحا باهرا بعد أن أخرجها من أسر التأملات اللاهوتية والأوهام الميتافيزيقية، وتبقى الخطوة الأخيرة أن يمد هذا النظام ليعم مجال الإنسانيات، وتلك هي مهمة

<sup>٨٩</sup> - زيدان عبد الباقي: التفكير الاجتماعي: نشأته وتطوره، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، طبعة

١٩٨١م، ص: ٣١٧-٣١٨.

كونت: تحرير الدين والأخلاق والاجتماع... لتصبح في أول مرة في تاريخها علوما يقينية تخضع للملاحظة والتجربة وكشف القوانين التي تخضع لها في صيرورتها وتطورها تماما. كما تم الكشف عن القوانين التي تخضع لها العلوم الطبيعية، وبذلك سيتحقق الانسجام العقلي، بعد أن يصبح التفكير الإنساني موحدا لا يقتصر على جانب دون آخر.<sup>٩٠</sup>

وعليه، فقد جاءت وضعية أوجست كونت حلا للفوضى التي كانت تعيشها فرنسا إبان انتصار الثورة الفرنسية على الإقطاع، فنتج عن ذلك مجموعة من الاضطرابات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وعرف المجتمع انقساما وتفككا وتصعدا وفوضى عارمة. لذلك، حاول كونت أن يوفق بين النظام والتقدم، أو بين رغبات المجموعة المحافظة، ورغبات البورجوازية التي كانت تناصر الثورة. لذا، جاءت الوضعية للدفاع عن النظام والتقدم، وتوظيف العلم لتحقيق أمن المجتمع وسلامته. لكنه لم يوظف الفكر العلمي باعتباره نظرية لتحقيق ذلك، بل استخدمه سلاحا إيديولوجيا ليس إلا. وفي هذا، تقول وسيلة خزار: "وعلى الرغم من إيمان كونت بالمنهج الوضعي، إلا أنه لم يلتزم أساسياته، بل حوله إلى سلاح إيديولوجي، فقد حاول إقصاء الجماهير عن إدارة المجتمع وتنظيمه، وعن رسم السياسة العليا له، على أساس أن هذه الوظيفة هي وظيفة علماء الاجتماع وخبراء التنظيم؛ فهذه الصفوة هي السلطة النهائية القادرة على رسم الطريق الصحيح لتحسين حالة أبناء الطبقات الدنيا، وذهب إلى أنه ليس من حق الجماهير التساؤل عن أشياء تعلقو قدراتهم ومؤهلاتهم".<sup>٩١</sup>

وهكذا، يتبين لنا أن وضعية كونت، على الرغم من طابعها العلمي، فهي تميز واضح إلى ما هو محافظ وساكن وثابت، مع رفض التغيير باسم الثورة، بيد أنها تقبل

<sup>٩٠</sup> - محمد محمد أمزيان: نفسه، ص: ٤٧.

<sup>٩١</sup> - وسيلة خزار: الإيديولوجيا وعلم الاجتماع، ص: ١٣٣-١٣٤.

الإصلاح. وفي هذا السياق، يقول نبيل السمالوطي: "الوضعية في الوقت ذاته فلسفة إيجابية كما يدل على ذلك اسمها (**Positivisme**). والإيجاب هنا يعني قبول الأوضاع الراهنة، والوقوف منها موقف الرضا والتأييد، والعمل على الدفاع عنها ضد أي اتجاه. أي: إلى تغييرها تغييرا جذريا، فالوضعية لم تكن تعارض الإصلاح، بل التغيير، ولكن ذلك كله كان يجب أن يتم في إطار ماهو قائم وما هو موجود، محاولة كسر هذا الإطار والثورة عليه كانت مخالفة تماما لروح الفلسفة الوضعية".<sup>٩٢</sup>

ويعني هذا أن سوسيولوجيا أوجست كونت هي سوسيولوجيا توفيقية تجمع بين الفوضى والنظام من جهة، وبين المحافظة والتقدم من جهة أخرى.

**وخلاصة القول**، فلقد اهتمت الوضعية، عند أوجست كونت، بدراسة الظواهر النسبية غير المطلقة، بالتوقف عند العلاقات الثابتة بين الوقائع والظواهر، في إطار ترابطها السببي، بغية استخلاص قوانينها وقواعدها النظرية والتطبيقية. ومن ثم، يمكن القول بأن أوجست كونت يعد من أهم مؤسسي علم الاجتماع الوضعي، ومن السابقين إلى الأخذ بمنهج التفسير في دراسة الظواهر المجتمعية، بتمثل منهجية الفيزياء والبيولوجيا والفيزيولوجيا والكيمياء في التعاطي مع الظواهر المادية، مع الاعتماد على مجموعة من الخطوات العلمية، مثل: الملاحظة، والتجربة، والمقارنة، والتاريخ.

<sup>٩٢</sup> - نبيل السمالوطي: الإيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر: دراسة تحليلية للمشكلات

النظرية والمنهجية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، طبعة ١٩٧٥م، ص: ١٤٠.

## إميل دوركايم المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع



يعد إميل دوركايم (Emile Durkheim)<sup>٩٣</sup> من مؤسسي علم الاجتماع في الثقافة الغربية. ومن ثم، فهو الذي دعا إلى استقلالية هذا العلم عن باقي العلوم والمعارف الأخرى. كما يظهر ذلك جلياً في كتابه (قواعد المنهج في علم الاجتماع). ومن ثم، فقد أرسى دوركايم علم الاجتماع على مجموعة من القواعد، مثل: ملاحظة الظواهر المجتمعية على أساس أنها أشياء أو موضوعات مادية، يمكن إخضاعها للملاحظة الخارجية. وفي هذا النطاق، يقول دوركايم: " إن الظواهر الاجتماعية تشكل أشياء، ويجب أن تدرس كأشياء... لأن كل ما يعطي لنا أو يفرض نفسه على الملاحظة يعتبر في عداد الأشياء... وإذاً، يجب علينا أن ندرس الظواهر الاجتماعية في ذاتها، في انفصال تام عن الأفراد الواعين الذين يتمثلونها

<sup>٩٣</sup> - إميل دوركايم سوسيولوجي فرنسي ، ولد سنة ١٨٥٨ ، وتوفي سنة ١٩١٧م، وهو مؤسس علم الاجتماع.

فكريا، ينبغي أن ندرسها من الخارج كأشياء منفصلة عنا... إن هذه القاعدة تنطبق على الواقع الاجتماعي برمته وبدون استثناء.<sup>94</sup>

والقاعدة الثانية أن يتحرر عالم الاجتماع بصفة مطردة من كل فكرة سابقة، بممارسة الشك المنهجي قصد الوصول إلى اليقين كما قال ديكارت (Descartes). والقاعدة الثالثة دراسة الوقائع المجتمعية التي تشترك في خواص معينة دراسة علمية موضوعية، بملاحظتها، وتصنيفها، وتفسيرها. وتمثل القاعدة الرابعة في دراسة الظواهر المجتمعية التي تتميز بالتكرار، والاطراد، والعمومية، والجبرية، والإلزام... بملاحظتها خارجيا، بعيدا عن العوامل الفردية والسيكولوجية. والقاعدة الخامسة هي التفريق بين الظواهر المجتمعية السليمة وبين الظواهر المجتمعية المعتلة. والقاعدة السادسة هي تصنيف المجتمعات من حيث البنية والوظيفة.

هذا، وقد تبني دوركايم منهج التفسير في دراسة الظواهر المجتمعية، بالتشديد على العلاقة السببية بين الظواهر المرصودة. وفي هذا، يقول دوركايم: " فكل ما يطالب به هذا العلم هو أن يعترف الناس بأن قانون السببية يصدق أيضا على الظواهر الاجتماعية. ولكن علم الاجتماع لا يقرر هذا القانون على أنه ضرورة منطقية؛ بل يقره فقط على أنه فرض تجريبي أدى إليه استقرار مشروع. فإنه لما ثبت صدق قانون السببية في نواحي الطبيعة الأخرى، وامتد سلطانه شيئا فشيئا من العالم الطبيعي الكيميائي إلى العالم البيولوجي، ومن هذا العالم الأخير إلى العالم النفسي حق لنا التسليم بأنه يصدق أيضا على العالم الاجتماعي. ويمكننا من الآن أن نضيف الحقيقة الآتية وهي: أن البحوث التي تقوم على أساس هذا المبدأ تميل بنا إلى تأكيد صحته... "

<sup>94</sup> - E.Durkheim: Les règles de la méthode sociologique, éd Flammarion, Paris, 1988, p:103-104.

إن طريقتنا طريقة موضوعية. وذلك لأنها تقوم بأسرها على أساس الفكرة القائلة بأن الظواهر الاجتماعية أشياء، ويجب أن تعالج على أنها أشياء، ولا شك في أن مذهب كل من سبنسر وأوجست كونت يقوم على أساس هذه الفكرة نفسها. وإن وجدت لديهما على صورة مختلفة بعض الشيء.<sup>٩٥</sup>

إذاً، يقوم المنهج التفسيري، في علم الاجتماع، على إبعاد الذاتية، والتخلص من النزعة التأملية في البحث، واستعمال التجريب، وتكرار الاختبارات، والاحتكام إلى الجبرية الاجتماعية التي تستند إلى الحتمية، والعمومية، والضغط الخارجي، والعقاب المجتمعي، والابتعاد عن التصورات المسبقة، والتخلص من الأفكار الشائعة بنقدها وغربلتها علمياً وموضوعياً. وفي هذا، يقول دوركايم: "إن القاعدة التي ننطلق منها لافتراض أي تصور ميتافيزيقي، ولا تتضمن أي نظر تأملي في كنه الموجودات. إن ما تطلبه هو أن يضع عالم الاجتماع نفسه في وضع فكري شبيه بالوضع الذي يكون عليه الفيزيائيون والكيميائيون والفيزيولوجيون، حينما ينخرطون في استكشاف منطقة مجهولة عن ميدانهم العلمي. فعلى عالم الاجتماع، بدوره، وهو يحاول النفاذ إلى المجتمع أن يعي بأنه ينفذ إلى عالم مجهول. وعليه، أن يشعر بأنه، أيضاً، إزاء وقائع غير منتظرة مثلما كائن عليه وقائع الحياة، قبل أن تتشكل البيولوجيا كعلم."<sup>٩٦</sup>

يقوم التصور الوضعي عند دوركايم على التخلص من الخطاب التأملي الذاتي والفلسفي، وتبني مناهج العلوم الطبيعية المبنية على التجريب، والملاحظة الخارجية الدقيقة، والمقارنة العلمية (التجربة غير المباشرة)، أو الارتكان إلى الخطوات المنهجية التالية: التعريف بموضوع الدراسة، وملاحظة الظواهر بإعادة بنائها بناءً علمياً،

<sup>٩٥</sup> - إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص: ٢٧٦-٢٧٩.

<sup>٩٦</sup> - E. Durkheim: Les règles de la méthode sociologique, p:79.

وتنظيم الوقائع في ضوء استكشاف العلاقات التي تتحكم في المتغيرات المستقلة والتابعة، والالتزام بالخاصية العلمية للفرضية السوسولوجية.

وعليه، يعتمد الموقف الوضعي على منهجية استقرائية تجريبية، وينطلق من مشكلات اجتماعية، وفرضيات علمية، والاستعانة بالتجريب التكراري والترابطي، واستثمار الإحصاء الرياضي، واستخلاص القوانين والنظريات. وفي هذا، يقول السوسولوجي الفرنسي كلود بابيه (Jean Claude Babier): "إن السوسولوجيا هي علم، وذلك بالتحديد، لأن من يمارسون البحث السوسولوجي يسعون إلى القيام به بروح علمية... فالسوسولوجيا تسعى إلى تحديد الثوابت والقواعد التي تتم فصل ضمن نظريات أو أبنية نظرية. وذلك من أجل كشف الظواهر الاجتماعية التي تقدم نفسها لعلماء الاجتماع ولعاصريهم، بوصفها مشكلات اجتماعية.

فالظهور الأول للعمل الاجتماعي هو، إذًا، تعيين المشكلة أو المشكلات الاجتماعية التي يتعين دراستها... وتفسير الظواهر الاجتماعية يتم بالاعتماد على نظريات تشكل أنساقًا وأبنية تقوم على قضايا منظمة بشكل عقلي. تقابل تلك الأبنية بوقائع تجريبية، وتتطور تبعًا لمقابلتها بوقائع ومعطيات اختبارية أو تجريبية. كما تقوم تلك النظريات على مسلمات، أي على جملة من القضايا الأساسية غير مبرهن عليها، تعتبر بمثابة قضايا بديهية... وتحدد هذه المسلمات، بدورها، نموذجًا نظريًا. أي: إطارًا تصوريًا شاملًا...

والسوسولوجيا تقوم على ثلاث مسلمات، وتعتمد نموذجين نظريين أساسيين:

المسلمة الأولى: يشكل الإنسان نوعًا وحيدًا أو ثابتًا لا يتغير في الزمان...

المسلمة الثانية: يشكل مجموع الوقائع الاجتماعية (المجال الاجتماعي) مجالًا خارجيًا بالنظر إلى الفرد...

المسلمة الثالثة: ينطوي تنظيم الوقائع الاجتماعية على معنى يجري كشفه عن طريق تطبيق مناهج الفكر العلمي...<sup>97</sup>

وينطلق إميل دوركايم، في كتابه (الانتحار)<sup>98</sup>، من نتيجة أساسية، وهي أن الانتحار ليست ظاهرة نفسية أو عضوية، بل هي ظاهرة مجتمعية، مرتبطة بتقسيم العمل في المجتمع الرأسمالي الصناعي. وبالتالي، يتحدد معدل الانتحار بحسب درجة اندماج الأفراد في الجماعة، والعلاقة بينهما علاقة عليية أو سببية.

أما فيما يخص اهتمامه بالجوانب الدينية، فقد رفض التفسير الفردي والاجتماعي للظاهرة الدينية، فاعتبرها ظاهرة اجتماعية، يمكن دراستها دراسة علمية موضوعية، كما يبدو ذلك جليا في كتابه (الصور الأولية للحياة الدينية) الذي ظهر سنة 1912م<sup>99</sup>. وقد توصل في كتابه إلى أن التدين ظاهرة جماعية؛ لأن فكرة المقدس موجودة في جميع العقائد والأديان. ومن ثم، فالمقدس نتاج الحياة الجماعية. وبالتالي، فالدين هو المجتمع نفسه. ويعني هذا أن المجتمع هو الذي يولد طبيعة التفكير الديني لدى الفرد. ومن ثم، يترادف الدين مع المجتمع. ومن ثم، فالأشكال الدينية هي تعبير عن الأشكال المجتمعية. علاوة على ذلك، فالدين هو مجموعة من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالمقدس، وتتميز بطابعها الروحاني المجرد. ومن هنا، فقد قام دوركايم بدراسات إثنولوجية تخص قبائل بدائية بأستراليا، وقبائل الهنود الحمر

<sup>97</sup> - Jean Claude Babier: Initiation à la sociologie, éd.Erasme, France, 1990, pp:14-17.

<sup>98</sup> -Émile Durkheim : Le Suicide : Étude de sociologie, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » (n° 19), 1981, 463 p.

<sup>99</sup>- Durkheim, Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse, Presses Universitaires de France, 5<sup>e</sup> édition, 2003. p. 604.

بأمريكا. ومن ثم، توصل إلى ما هو مشترك في سلوكياتهم الدينية، والذي يتمثل في المقدس أو الطاقة العقائدية التي تسمى بالمانا. ويعني هذا كله أن المعبود والمقدس هو المجتمع. وفي هذا، يقول محمد محمد أمزيان: "لقد رفض دوركايم الانطلاق من كل فكرة مسبقة في دراسة الظاهرة الدينية. فالوضعية العلمية تقتضي تطبيق القواعد المنهجية الصارمة. ولذلك، فهو لا يرى سبيلا إلى الدراسة الموضوعية للظاهرة الدينية إلا بالتعرف على أشكالها الأولية وكيفية نشأتها عند الشعوب البدائية، وهي الدراسة التي سجلها في كتابه الضخم عن الصور الأولية للحياة الدينية.

لقد اتجه دوركايم إلى العشائر الأسترالية باعتبارها شعوبا بدائية تمثل صورة المجتمع البدائي الذي لا يزال يحتفظ بالمظاهر الدينية الأولى، وقد اعتقد دوركايم أنه وجد الصورة الأولى للنظام الديني في عبادة الطوطم، وهو رمز تتخذه الجماعة أو العشيرة لنفسها، ولهذا فحينما تتجه العشيرة بالعبادة نحو الطوطم، فهي تتجه في الواقع عن طريقه إلى العشيرة نفسها أي عبادة نفسها، فالمجتمع هو المعبود، والعاطفة الدينية مجرد صورة مجسدة من العاطفة الاجتماعية. أي: مجرد صورة تأليه للجماعة.

لقد قدم دوركايم أدلة على صحة استدلالاته، ولسنا في حاجة إلى ذكر هذه الأدلة، ولكن نذكر فقط أن الثابت هو أن النظام الطوطمي ليس نظاما دينيا كما أكد ذلك عالم الاجتماع الديني روجي باستيد، ولكن ذلك لم يمنع دوركايم من تشييد نظريته العلمية في دراسة الظاهرة الدينية، ولم يمنعه من أن يقرر أن الله هو المجتمع نفسه، وله كل خصائص الألوهية. فهو الذي يجزنا إلى خارج أنفسنا، ويلزمنا بالتوافق مع مصالح أخرى غير مصالحنا، وهو الذي علمنا كيف نسيطر على شهواتنا وغرائزنا، وأن نضع لها القوانين، وهو الذي علمنا أن نتضايق وأن نمتنع وأن نضحى وأن نخضع غاياتنا لغايات أكثر سموا.<sup>١٠٠</sup>

١٠٠ - محمد محمد أمزيان: نفسه، ص: ٦٢-٦٣.

وقد تأثر موس (Mauss) باميل دوركايم في دراسة الظواهر الدينية، بالاعتماد على المقترَب السوسولوجي في "دراسة لم يكملها خصصها لدراسة ظاهرة الصلاة، وقد عمد إلى الدراسة الوراثية أو التطورية التي تقوم على تتبع الظاهرة في تسلسلها التاريخي، وذلك كطريق وحيد للوقوف على حقيقتها وأصولها وكيفية تطورها." ١٠١

أما عن الخلفيات الإيديولوجية لوضعية دوركايم، فتتمثل في الحفاظ على الواقع الوضعي العلماني، ومحاربة اللاهوت باسم العلم والتجريب والعقل. وفي هذا، يقول محمد محمد أمزيان: "أما دوركايم، فإن عمله سينطلق من حيث انتهى أستاذه، فهو دخل في صراع حاد مع النظام الديني، ولكنه كان صراعا عمليا أكثر منه نظريا، وركز على ترجمة المبادئ النظرية الوضعية إلى خطة عملية أو مشروع تربوي شامل ينتهي به إلى علمنة المجتمع فردا وجماعة وسلوكا. وهو يجتهد في كل ذلك بالعلمية والتطبيق الصارم للقوانين الاجتماعية التي لا تقبل النقض. فما كان يقرره دوركايم ليس مجرد إحساسات للقوانين الاجتماعية التي لا تقبل النقض. فما كان يقرره دوركايم ليس مجرد إحساسات أو خواطر، وإنما هي إثباتات علمية لها من اليقين بقدر ما للعلوم الطبيعية وهي حجة طالما تلبس بها دوركايم لتمرير نتائج بحوثه، وجعلها تجد سبيلها إلى عقول المواطنين دون مقاومة. ونظرا لهذا الدور الخطير الذي قام به دوركايم في تثبيت النظام الوضعي، نجد المؤرخين لعلم الاجتماع يقررون أن عمل دوركايم يعتبر في الحقيقة أكبر مجهود مذهبي عمل على تحرير علم الاجتماع من اللاهوت والفلسفة والسياسة. وإنه أراد في نهاية الأمر أن يقلب الأدوار وتجد في علم الاجتماع التفسير الوحيد لعلم اللاهوت والفلسفة.

وقد استطاع دوركايم أن يقلب الأدوار فعلا فقد أصبح علم الاجتماع معه يقوم بدور التوجيه العلماني لكل المؤسسات التي كانت خاضعة للتوجيه الديني." ١٠٢

١٠١ - محمد محمد أمزيان: نفسه، ص: ٨٨.

١٠٢ - محمد محمد أمزيان: نفسه، ص: ٤٨.

ويعني هذا أن إميل دوركايم كان ينطلق من فلسفة وضعية علمانية تجريبية، تفصل الدين عن الدولة، كما تفصله عن العلم. أي: لم يكن دوركايم يولي الدين أو الأخلاق أو القيم أية أهمية في دراسة المجتمع وظواهره المختلفة.

وخلاصة القول، يتضح لنا، مما سبق قوله، أن إميل دوركايم هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع في منظوره التجريبي والوضعي، مادام هذا العلم مبنياً على مجموعة من الخطوات العلمية المقننة الصارمة. ويكفيه فخراً أن حدد لهذا العلم مجموعة من القواعد والشروط المنهجية، ليتبوأ هذا العلم المستقل مكانته اللائقة به بين باقي العلوم والمعارف الأخرى.

## هربرت سبنسر والمماثلة العضوية



ارتبط هربرت سبنسر (Herbert Spencer) <sup>١٠٣</sup> بالنظرية العضوية. وتعد هذه النظرية من أهم النظريات السوسيولوجية في تاريخ الفكر الغربي. وتهدف هذه النظرية إلى وضع مماثلة نظرية ومنهجية بين المجتمع والكائن العضوي. وقد تأثر سبنسر في ذلك برواد الفكر البيولوجي، أمثال: داروين، ولامارك، وبرونوتير، ومندل... ويعني هذا أن هربرت سبنسر ينظر إلى المجتمع نظرة بيولوجية تطورية أو عضوية.

إذاً، ما النظرية العضوية؟ وما سياقها التاريخي؟ وما تصورهما النظري والمنهجي؟ وما أهم الانتقادات الموجهة إليها؟ هذا ما سوف نتوقف عنده في موضوعنا هذا.

<sup>١٠٣</sup> - هربرت سبنسر فيلسوف بريطاني، ولد سنة ١٨٢٠م، وتوفي سنة ١٩٠٣م. ويعد من أهم مؤسسي علم الاجتماع.

## المطلب الأول: مفهوم النظرية العضوية

يقصد بالنظرية العضوية تلك النظرية السوسولوجية أو الاجتماعية التي تعقد مماثلة بين المجتمع والكائن الحي. بمعنى أن المجتمع يتطور كتطور الكائن الحي أو الكائن العضوي. أي: تتعرض المجتمعات الإنسانية لثلاث مراحل أساسية هي: النشوء، والارتقاء، والانحلال، أو لظاهرة الولادة والتكيف والفناء. علاوة على ذلك، فهذه النظرية العضوية بيولوجية في مرجعيتها الإحالية والنظرية، تأثرت، بشكل كبير، بأفكار شارلز داروين. وهكذا، يولد المجتمع الإنساني ويتدرج في تطوره ورفقه حتى يصيبه الفناء والزوال. ويعني هذا أن تطور المجتمعات البشرية خاضع للحتمية البيولوجية أو الحتمية التطورية العضوية. وفي هذا، تقول وسيلة خزار: "يعد هيربرت سبنسر أبرز أنصار النظرية العضوية في علم الاجتماع التي تحاول الأخذ بفكرة المماثلة العضوية بين المجتمع والكائن العضوي. كذلك يعد هذا المفكر أبرز رواد الاتجاه الدراويني في علم الاجتماع، وهو الاتجاه الذي يؤكد أن تطور المجتمع الإنساني يسير عبر مجموعة من المراحل الحتمية التي لا يمكن إرادة البشر تغييرها؛ فالتطور الاجتماعي عند أنصار هذا الاتجاه محكوم بقوى طبيعية تتجاوز إرادة الإنسان."<sup>١٠٤</sup>

ومن هنا، فنظرية سبنسر هي نظرية عضوية وبيولوجية وارتقائية بامتياز، تقارب السوسولوجيا المجتمعية انطلاقاً من المقرب البيولوجي الارتقائي والنشوي. وبتعبير آخر، فهذه النظرية نظرية تطورية تاريخية قائمة على ثنائية التجانس واللاتجانس، وثنائية البساطة والتركيب، وثنائية التماثل والتباين، وثنائية التباين والتكامل. ومن

<sup>١٠٤</sup> - وسيلة خزار: الإيديولوجيا وعلم الاجتماع، جدلية الانفصال والاتصال، ص: ١٣٨.

هنا، فقد أقام سبنسر<sup>١٠٥</sup> تصور له لعلم الاجتماع على مبدأ المماثلة بين الحياة البيولوجية والحياة الاجتماعية، حيث يقرر أن في الحياة ميلا إلى التفرد، والتفرد هو غاية كل ارتقاء، وكل ارتقاء إنما ينطوي على الانتقال من التماثل إلى التباين، أو من المتجانس إلى اللامتجانس، ويقرر كذلك أن التخصص هو غاية كل تطور وارتقاء في الموجودات؛ وينقل سبنسر بهذه الحقائق من ميدان الحياة البيولوجية إلى ميدان الحياة الاجتماعية، فيحاول تطبيقها على هذه الحياة مشبها إياها بالحياة البيولوجية، وبعد أن يشرح كيفية نشأة الحياة الاجتماعية وتطورها ووضوح وظائفها، وازدياد ظاهرة التفرد والتخصص حتى وصلت في العصر الحاضر إلى أدق مظاهرها.<sup>١٠٥</sup>

ومن هنا، يتبين لنا أن هيربرت سبنسر يدرس المجتمع الإنساني، في تطوره المرحلي أو المتدرج، في ضوء المقاربة البيولوجية أو العضوية الداروينية، بإقامة مماثلة منهجية بين سيورة المجتمع والكائن الحي في نمائه ونشوئه وارتقائه.

## المطلب الثاني: سياق العضوية

ظهرت النظرية السوسيوبيولوجية العضوية في القرن التاسع عشر الميلادي، مع ازدهار العلوم الطبيعية، وخاصة البيولوجيا التي تدرس الكائنات العضوية الحية. وقد تحقق هذا التطور العلمي مع البيولوجي داروين، ولامارك، وماندل وغيرهم... وتأثرت السوسيوبيولوجيا بدورها بأفكار هذه النظرية العضوية البيولوجية، واستعملت مفاهيمها النظرية والمنهجية والتطبيقية في وصف المجتمعات وتصنيفها ومقارنتها. وأكثر من هذا، فقد كانت النظرية نتيجة لتطلعات إنجلترا في الهيمنة والسيطرة على الشعوب الأخرى لصرف منتوجاتها الفائضة، فكان الصراع هو ديدنها. لذا، كان لابد من

<sup>١٠٥</sup> - وسيلة خزار: نفسه، ص: ١٣٨-١٣٩.

نظرية سوسيولوجية تؤيد هذا المشروع الرأسمالي الإمبريالي، وتبرر الرغبة العارمة إلى الحروب التوسعية، فكان، نتيجة ذلك، أن ظهرت النظرية العضوية التي تؤمن بالصراع والتطور والبقاء. أي: " كانت طبيعة المناخ السياسي والفكري والاقتصادي الذي كان سائدا في إنجلترا آنذاك بحاجة إلى نظرية اجتماعية تقدم الدعم الإيديولوجي الذي يمجّد الصراع داخليا والحرب خارجيا من أجل البقاء والتقدم؛ فجاء سبنسر، وهو المعروف بتشبعه للمذهب الدراويني، ليؤكد أهمية وطبيعة وحتمية فكرة القوة والصراع كأساس للعلاقات الاجتماعية سواء بين الأفراد أو الجماعات، وبأشكال مختلفة. ونظرا إلى طبيعة وحتمية هذه الظواهر، تعد كل محاولة للوقوف في وجهها محاولة فاشلة وغير علمية وضارة لأنها تخالف قوانين الطبيعة.<sup>١٠٦</sup>

ويعني هذا أن النظرية الوضعية هي التي كانت تمد إنجلترا بالطاقة الحيوية القائمة على القوة والصراع والسيطرة من أجل البقاء والاستمرار في الحياة.

### المطلب الثالث: التصور النظري والمنهجي

يعرف هربرت سبنسر بفلسفة التطور، كما يدل على ذلك كتابه (التطور: قانونه وأسبابه) الذي نشره سنة ١٨٥٧م. وقد أثبت أن التطور هو انتقال متدرج من البسيط نحو المركب والمختلط، ومن اللاتساق إلى الاتساق. وبالتالي، تتجه ظاهرة التطور نحو الاختلاف والتنظيم المتدرج. وقد دافع سبنسر عن التطورية الداروينية، وسبق شارل داروين (Charles Darwin) إلى مفهومي التطور والبقاء للأقوى والأصلح. وقد أسس السوسيولوجيا التطورية أو الداروينية أو السوسيولوجيا العضوية

<sup>١٠٦</sup> - سمير أيوب: تأثيرات الإيديولوجيا في علم الاجتماع، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، طبعة

١٩٨٣، ص: ١٧٨.

الوظيفية. وقد شبه المجتمع بالكائن العضوي، كل عضو يقوم بوظيفة معينة في إطار النسق الكلي. وتأثر في ذلك بمبادئ الطبيعة، وقد استعمل منهج التفسير لاستكشاف قوانين التطور لدى المجتمعات الإنسانية تحليلاً وتصنيفاً ومقارنة. وقد استعان سبنسر بالتاريخ لرصد تطور المجتمعات، فقد وجد أن المجتمعات البدائية كانت تتميز بسمات البساطة والصفاء. في حين، تتميز المجتمعات الحضارية بسمات التخصص والتعقيد والتركيب والاختلاف.

هذا، وقد قدم هيرت سبنسر دراسات عدة في مجال السوسولوجيا، مثل: (الستاتيك الاجتماعي) (١٨٥٠م)، و(السوسولوجيا الوصفية) (١٨٧٣م)، و(مبادئ السوسولوجيا) (١٨٧٦-١٨٩٦م)، و(مدخل إلى العلم الاجتماعي) (١٨٨٤م)...

هذا، ولم يكن هدف المفكر الإنجليزي هيرت سبنسر تصحيح المجتمع أو تحسين أحواله، بل المهم هو فهم هذا المجتمع على نحو أفضل، وتفسير تطور المجتمع وتغيره من حالة إلى أخرى، بالاعتماد على المنهج البيولوجي التطوري الذي بلوره شارلز داروين في كتابه (أصل الأنواع).

وعليه، فقد تمثل سبنسر منهجية داروين التطورية والعضوية في تفسير التغيرات التي تحدث في المجتمع، وتفسير الكيفية التي تتغير بها المجتمعات، وتتطور عبر مرور الزمن. ومن ثم، أسس السوسولوجيا الداروينية. وقد طبق منهجية التطور في كتابه (مبادئ علم الاجتماع)، قصد تفسير انتقال المجتمع من بنيته البسيطة إلى بنيته المركبة. وفي هذا، يقول سبنسر: "لقد رأينا أن التطور الاجتماعي يبدأ ببعض الطوائف الصغيرة بسيطة التركيب، وأنه يزداد بسبب اتحاد بعض هذه الطوائف في طوائف أخرى أكبر منها، وأن هذه الطوائف الأخيرة تتحد فيما بينها بعد بلوغها درجة كافية من التركيز لكي تكون طوائف أخرى أكبر منها. وحينئذ فمن الواجب

أن نبدأ في تصنيفنا للمجتمعات بالنوع الأول منها، أي: بأبسط المجتمعات تركيباً. ١٠٧"

ويعني ها أن التطور الاجتماعي عند سبنسر يسير على القواعد نفسها التي تسير عليها الكائنات البيولوجية. ومن ثم، فقد نشأ المجتمع بالانتقال من حالة التجانس إلى حالة اللاتجانس. فبعد أن كانت الأسرة بنية بسيطة ومتجانسة في أداء وظائفها وأدوارها، تعقدت فيما بعد بتعدد خصائصها وتباين وظائفها وأدوارها ومهامها. ويعني هذا أن هناك انتقالاً من البنية البسيطة إلى البنية المعقدة والمركبة، أو انتقالاً من التجانس إلى التباين وتعدد الاختصاصات. وللتوضيح أكثر، "كانت الحياة البدائية الأولى تقوم على التجانس، فالأسرة كانت وحدة متجانسة تقوم بكل الوظائف ولا تعرف التخصص، ومع نموها وتطورها واتساعها ظهر فيها التخصص والتباين أو ما يعبر عنه باللاتجانس. فالمجتمع ينشأ في صورة بسيطة ثم يأخذ حجمه في النمو، وعدد أفراده في التكاثر، وهذا النمو يتبعه تميز في الأعضاء والهيئات وتعقد في التركيب. وفكرة التطور عند سبنسر لها إلهام دارويني أصيل. فالمجتمع في نظره كالفرد يعتوره التطور، ويخضع لقوانينه التي لا ترحم وهي: النشوء، والارتقاء، ثم الانحلال. فالوحدة السياسية تنمو من الأسرة والقبيلة، فالمدينة والدولة ثم هيئة الأمم. وكذلك سائر النظم الاقتصادية وغيرها فهناك نظم تولد وأخرى تفتى، فالمجتمع يخضع للقوانين نفسها التي يخضع لها الكائن الحي في نشأته وارتقائه وانحلاله، ومهمة علم الاجتماع هي محاولة معرفة نشأة المجتمع وتركيبه وعناصره وهيئاته ومراحل نموه... والنظم الاجتماعية بدورها تخضع للمبدإ نفسه في تطورها وارتقائها من حالة التجانس إلى حالة اللاتجانس. أي: مرحلة التباين والتخصص، وهي في عملية تطورها هذا تخضع لنوعين من العوامل: النوع الأول: عوامل داخلية

١٠٧ - نقلاً عن إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، طبعة ١٩٨٨م، ص: ١٧٨.

وهي التي تتمثل في الناحية الفردية، فالأفراد لهم دور خاص في تشكيل ظواهر المجتمع وفق خواصهم وتكوينهم العقلي والعاطفي. والنوع الثاني: عوامل خارجية تتمثل في البيئة، وهي ظروف المجتمع الطبيعية والمناخية والجغرافية التي تؤثر على الأفراد، وبالتالي على الظواهر الاجتماعية التي لاتعدو أن تكون مجرد نتيجة لأوجه نشاط الأفراد في هذه البيئة. فالفرد هو العامل الحاسم في إنشاء الظواهر وتطورها، وإن كان يخضع في ذلك لطبيعة الظروف البيئية التي يعيشها وتشكل طبيعته.<sup>١٠٨</sup>

وعليه، يركز الفكر العضوي عند سبنسر على مجموعة من الثنائيات، مثل: ثنائية البساطة والتركيب، وثنائية اللامتجانس والمتجانس، وثنائية التباين والتكامل، وثنائية المتماثل والمتباين، وثنائية الولادة والفناء، وثنائية التعدد والتخصص. ومن ثم، فغاية علم الاجتماع عند سبنسر هو "محاولة لمعرفة نشأة المجتمع وتركيبه وعناصره وهيئاته ومراحل نموه وتطوره، وما إلى ذلك من المظاهر التي تخلقها العوامل الطبيعية والنفسية والحيوية، وهي عوامل تعمل متضافرة في عملية تطويرية موحدة؛ فالتطور الاجتماعي في نظره ليس إلا عملية تطويرية عضوية يسميها التطور فوق العضوي"<sup>١٠٩</sup>.

ويعني هذا أن سبنسر ينظر إلى المجتمع نظرة بيولوجية. وبالتالي، "ينظر إلى الإنسان على أنه خلية في جسم المجتمع، وما دام المجتمع يتكون من مجموعة من الخلايا الإنسانية؛ فلأمانع - بحسب رأيه - من النظر إلى علم الاجتماع على أنه نوع من البيولوجيا في صورة مكبرة. ولايستطيع العالم الاجتماعي - في نظره - أن يقوم بدراسة حقيقية عن المجتمع إلا إذا مهد لتلك الدراسة بمعرفة القوانين العامة لعلم الحياة. كما أنه لا يغفل ما لعلم النفس من فائدة بالنسبة إلى العالم الاجتماعي، لأن

١٠٨ - محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص: ١٠٩-١١٠.

١٠٩ - صلاح مصطفى الفوال: علم الاجتماع بين النظرية والتطبيق، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٩٦م، ص: ١٤.

القوى التي تسير المجتمع ترجع في الأصل - حسب اعتقاده- إلى بواعث شخصية يجب الوصول إلى معرفتها.<sup>١١٠</sup>

وعليه، تنبني السوسيولوجيا العضوية عند سبنسر على فكرة الصراع التطوري، وليس على الصراع الجدلي كما عند كارل ماركس وأنجلز؛ وتقسيم المجتمعات إلى بسيطة ومركبة، وحربية وصناعية؛ ثم القول بمبدأ البقاء للأقوى والأصلح؛ ومبدأ الحرية الفردية؛ وربط القيم الأخلاقية باللذة والمنفعة؛ والتركيز على حتمية التطور الاجتماعي المستمر عبر الزمان. و" لذلك، فقد كان سبنسر، على النقيض من كونت، يتغنى من علم الاجتماع أن يوضح ضرورة عدم تدخل الناس في العمليات الطبيعية التي تجري في المجتمع؛ فالطبيعة من تلقاء نفسها تميل إلى التخلص من الطالح، وتحتضن الأصلح وتبتغيه. وهذا التوجه يعني في المحصلة، الدفاع عن الأوضاع الراهنة آنذاك، ودعوة مكشوفة لتثبيتها، وتبريرا لفظائع المد الاستعماري وماسيه، وتبريرا ملحوظا أيضا للمنافسة الاقتصادية الصارمة في إطار النظام الرأسمالي العريق الذي كان يسود إنجلترا.<sup>١١١</sup>

وأخيرا، وليس آخرا، يعد هيربرت سبنسر من رواد علم الاجتماع الذين أخذوا بمنهج التفسير التطوري في دراسة الظواهر المجتمعية، بمقارنة المجتمعات البدائية القديمة بالمجتمعات الحديثة على مستوى المكونات والسمات.

<sup>١١٠</sup> - وسيلة خزار: نفسه، ص: ١٣٩.

<sup>١١١</sup> - سمير أيوب: تأثيرات الإيديولوجيا في علم الاجتماع، ص: ١٧٨-١٧٩.

## المطلب الرابع: نقد وتقويم

على الرغم من إيجابيات النظرية العضوية كما طرحها هربرت سبنسر، فإن هذا التطور الذي يدعو إليه هو تطور بيولوجي عضوي لايمثل التطور الجدلي عند كارل ماركس القائم على المادية التاريخية. وبالتالي، فتطور المجتمع عند سبنسر قائم على الصراع والتنافر واللاتجانس. ولكن يمكن أن يقوم على التعايش والتفاهم والتعاون، إذا كان يحتكم إلى المعايير الأخلاقية والدينية. كما تذهب انتقادات أخرى إلى أن " الحضارة الإنسانية لايمكن تفسيرها في ضوء مفاهيم الحرب والصراع، وإنما يمكن تفسيرها في ضوء التعاون والعمل والإنجاز الإنساني المنتج. كما تذهب إلى أن سبنسر قد أخطأ في تصوره أن وصول البشرية إلى المرحلة الصناعية سوف يضع حدا لحالة الصراع والحرب التي ظل الإنسان يعانيها على مدى تاريخه على هذا الكوكب. وفاته بأن أشبع الحروب في التاريخ هي التي أشعلتها أكثر الدول تقدما في الصناعة والعلم والتكنولوجيا." ١١٢

وعليه، تغلب على نظرية سبنسر إيديولوجية الصراع والحرب والتطور، والدفاع عن الرأسمالية الليبرالية الإنجليزية، وتمجيد الحرية، ومبدأ الفردية، ومبدأ العمل، وتثبيت قانون البقاء للأقوى والأصلح.

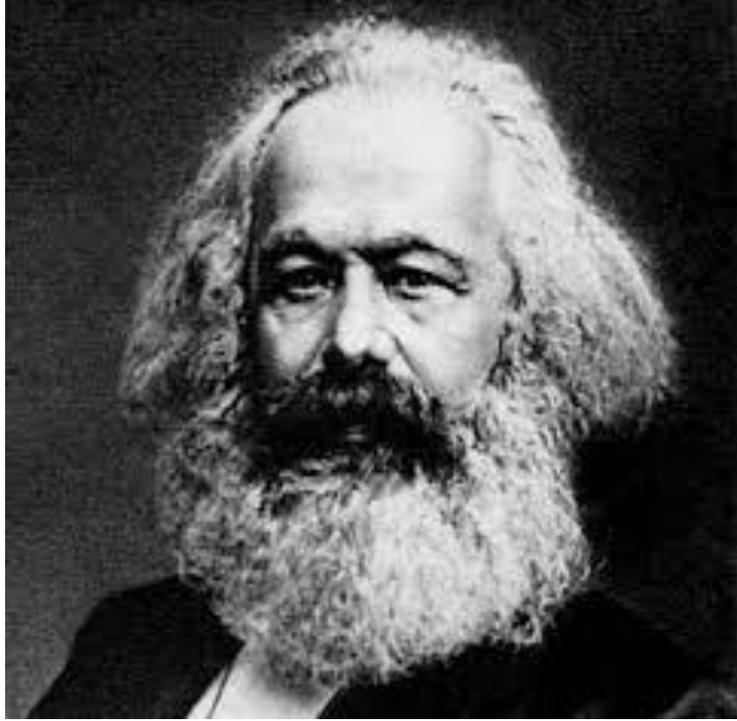
وخلاصة القول، يتبين لنا، مما سبق ذكره، أن النظرية العضوية نظرية بيولوجية تشبه المجتمع بالكائن الحي، في تطوره ونشوئه وارتقائه. ومن ثم، فالإنسان عبارة عن خلية عضوية في جسم المجتمع، يتطور بتطور هذا الجسم ونمائه. ويخضع التطور للنشوء

١١٢ - نبيل السمالوطي: الإيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر: دراسة تحليلية للمشكلات

النظرية والمنهجية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، طبعة ١٩٧٥م، ص: ١٤٨.

والارتقاء والانحلال. ومن ثم، فالنظرية العضوية عند هيربرت سبنسر نظرية ارتقائية ونشوءية صراعية تؤمن بمجموعة من الثنائيات، مثل: ثنائية البساطة والتركيب، وثنائية التماثل والتباين، وثنائية المتجانس واللامتجانس، وثنائية التباين والتكامل...

## كارل ماركس والمادية التاريخية



تعد النظرية الماركسية أو المادية التاريخية من أهم النظريات السوسيولوجية الكبرى إلى جانب النظرية الوضعية، والنظرية الوظيفية البنائية، والنظرية الإسلامية، والنظرية التفاعلية الرمزية، والنظرية الإثنومنهجية، والنظرية الماركسية الجديدة، ونظريات ما بعد الحداثة... إلا أن النظرية الماركسية أو النظرية المادية التاريخية قائمة على مبدأ الصراع الجدلي، والمادية التاريخية، وترجيح كفة ماهو مادي واقتصادي على ماهو فكري وثقافي. ومن ثم، تتخذ هذه النظرية توجهها ماديًا واقتصاديًا محضًا. إذًا، ما النظرية الماركسية؟ وما سياقها التاريخي؟ وما أهم مقوماتها النظرية والفلسفية والمنهجية؟ وما أهم أمثلتها السوسيولوجية؟ وما أهم الانتقادات الموجهة إلى هذه النظرية؟ هذا ما سوف نستعرضه في المطالب التالية:

## المطلب الأول: مفهوم النظرية الماركسية

ترتبط النظرية الماركسية بالمفكر الألماني كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م)، وهو فيلسوف ومؤرخ واقتصادي وثوري وعالم اجتماع. وقد ساهمت أفكاره في تطوير علم الاجتماع، وانتشار الماركسية في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد عرف بالمادية التاريخية والفلسفة الجدلية، ونقده اللذيع للرأسمالية والبورجوازية على حد سواء، ودفاعه عن الطبقة البروليتارية في وجه الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج. لذلك، انضم إلى الجمعية العالمية للعمال. وعرف كذلك بطابعه الثوري ضمن الطبقة العمالية. وكان يقول بتغيير العالم بدل تفسيره. وقد تركت أفكاره بصمات واضحة على مجموعة من الكتابات التي تندرج ضمن الماركسية، سواء أكانت كلاسيكية أم معاصرة.

## المطلب الثاني: سياقها التاريخي

ظهرت الماركسية في سياق تاريخي تميز بالصراع النضالي والجدلي بين البورجوازية مالكة وسائل الإنتاج، والطبقة العمالية صاحبة القوة الإنتاجية، وكان ذلك في القرن التاسع عشر الميلادي، عصر الثورة الصناعية والعمالية. وكان سبب هذا الصراع هو الظلم الذي كانت تعانيه الطبقة البروليتارية؛ من جراء عسف الطبقة البورجوازية وبطشها وتجبرها وتعنتها، إلى جانب ماكانت تمارسه من استغلال واستيلاء ومعاملة سيئة في حق هؤلاء العمال، وطردهم من أعمالهم ووظائفهم ومناصبهم. ومن هنا، جاءت الماركسية للتعبير عن هموم الطبقة العمالية ومحنتها وإحنتها، وتجسيد آمالها وطموحاتها وتطلعاتها. ومن هنا، " يمكننا القول: إن الاشتراكية، نقصد العلمية

منها (الشيوعية)، قد مثلت ايديولوجية الطبقة العاملة في نضالها ضد الظلم والاستغلال الطبقي الذي ميز النظام الرأسمالي، فقد رافقت ولادتها حركة الطبقة العاملة في أوروبا (ألمانيا، وفرنسا، وإنجلترا، وبلجيكا،...)، وكانت تمثل التعبير السياسي والنظري عن تلك الحركة، والحاملة لأهدافها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حيث شارك مؤسسها هذه الإيديولوجيا بقوة في نضالات الطبقة العاملة، سواء من خلال تأسيس الجمعية الأمية للعمال، أم من خلال عصبة الشيوعيين في ألمانيا.

لثد دخلت الاشتراكية العلمية منذ ولادتها في صراع ضد الليبرالية باعتبارها إيديولوجية النظام الرأسمالي، التي تسوغ مشروعيتها، وتبرر تناقضاته واستغلاله البشع للعمال. وفي الوقت الذي اتخذت فيه الليبرالية طابعا محافظا، اتخذت الاشتراكية العلمية طابعا نقديا راديكاليا، استهدف بالدرجة الأولى الكشف عن مساوئ النظام الرأسمالي، والدعوة إلى تجاوزه عن طريق التغيير الجذري، بحيث تتحقق في الأخير العدالة الاجتماعية، وتسمو القيم الإنسانية.<sup>١١٣</sup>

ويمكن التمييز بين ما قبل الماركسية التي كانت عبارة عن تصورات ميتافيزيقية وتأملات مثالية ساذجة وحاملة، ومرحلة الماركسية العلمية مع كارل ماركس وأنجلز، وقد تميزت هذه النظرية بطابعها العلمي واليقيني، بل إنها قادرة على الاستشراق والتنبؤ. وبالتالي، فقد كانت الماركسية نظرية سوسيولوجية ثورية وراديكالية لا تؤمن بتفسير العالم أو المحافظة عليه، بل كانت تدعو إلى تغييره جذريا، في إطار منظور مادي تاريخي وجدلي، يؤمن بالعمل والممارسة والبراكسيس، مع السعي الجاد إلى القضاء على الليبرالية والفكر البورجوازي الفردي. وأكثر من هذا، فقد وضعت الماركسية تطورا تاريخيا للبشرية التي قطعت أطوارا عدة هي: المرحلة المعاشية، والمرحلة العبودية، والمرحلة الإقطاعية، والمرحلة البورجوازية، والمرحلة الاشتراكية. وبعد ذلك،

<sup>١١٣</sup> - وسيلة خزار: الإيديولوجيا وعلم الاجتماع، ص: ٨٩-٩٠.

تنتقل الإنسانية إلى المرحلة الشيوعية بعد القضاء على الملكية الخاصة، وإزالة الدولة، والقضاء على الطبقات الاجتماعية، وإشاعة الأموال والنساء. ومن هنا، فالماركسية فلسفة عمالية بروليتارية راديكالية وثورية، همها الوحيد هو الصراع الجدلي المستمر، والقضاء على البورجوازية الليبرالية، وتجاوز ماهو نظري وديني وروحي إلى ماهو مادي واقتصادي ومجتمعي، والإيمان بالتغيير الجدلي.

### المطلب الثالث: التصور النظري

إذا كانت الليبرالية تقوم على أسس خمسة هي: الفرد، والعقل، والحرية، والتسامح، والعدالة، فإن الاشتراكية العلمية، مع كارل ماركس وإنجلز، قد تجاوزت الاشتراكية الطوباوية بأحلامها المثالية الموغلة في التجريد، كما يبدو ذلك جليا عند سان سيمون (Saint - Simon)، وشارل فورييه (Charles Fourier)، وإتيان كاييه (Etienne Cabet).

ومن ثم، تركز الاشتراكية العلمية على مجموعة من المبادئ والمقومات الأساسية، كنقد المجتمع القائم؛ والدعوة إلى مجتمع جديد أفضل؛ والدعوة إلى الثورة ونشرها عالميا؛ وإلغاء الملكية الخاصة؛ وتحقيق المساواة بين الأفراد؛ وتدخّل الدولة في تنظيم الحياة الاقتصادية؛ وسيطرة البروليتاريا (العمال والفلاحون) على مقاليد الأمور والحكم؛ وتقييد حرية الأفراد في التملك والكسب والتصرف؛ والتوسع في الخدمات الاجتماعية والصحية<sup>١٤</sup>؛ والانتقال من مجتمع اشتراكي إلى مجتمع شيوعي بدون طبقات أو دولة، يشيع فيه المال والملكية الخاصة والنساء. وفي هذا، يقول

<sup>١٤</sup> - وسيلة خزار: نفسه، ص: ٨٨-٩٠.

لينين: "فما بقيت الدولة لاجود للحرية وعندما توجد الحرية تنعدم الدولة... إن الأساس الاقتصادي لاضمحلال الدولة اضمحلالا تاما هو تطور الشيوعية تطورا كبيرا، يزول معه التضاد بين العمل الفكري والعمل الجسدي، عندئذ يمكن للدولة أن تضمحل تماما عندما يعتاد الناس تماما مراعاة القواعد الأساسية للحياة في المجتمع، وعندما يصبح عملهم لدرجة تجعلهم يعملون طوعا حسب طاقتهم."<sup>١١٥</sup>

ويضيف: "نحن لسنا بخياليين، ونحن لاننكر ضرورة قمع مثل هذه المخالفات، ولكن هذا لا يحتاج إلى ماكينة خاصة للقمع؛ إلى جهاز خاص للقمع؛ فالشعب المسلح نفسه يقوم به ببساطة كما تقوم جماعة من الناس المتمدنين حتى في المجتمع الراهن بتفريق متشاجرين، أو الحيلولة دون الاعتداء على امرأة. وثانيا، نحن نعلم أن السبب الاجتماعي الأساسي للمخالفات التي تتجلى في الإخلال بقواعد الحياة في المجتمع هو استثمار الجماهير وبؤسها، عندما يزول هذا السبب الرئيسي، تأخذ المخالفات لامحالة في الاضمحلال. نحن لانعلم بأية سرعة وبأي تدرج، ولكننا نعلم أنها ستضمحل حتما، ومع هذا الاضمحلال تضمحل الدولة أيضا."<sup>١١٦</sup>

بيد أننا في حاجة ماسة، اليوم، إلى التمسك بتلابيب الدولة وتقويتها مؤسساتيا، وخاصة مع كثرة الاضطرابات والفتن والقلقل والحروب والصراعات بين العشائر والقبائل والطوائف والإثنيات والدول... لذا، فتصور ماركس أو لينين بانتهاء الدولة مع الشيوعية مجرد خيال طوباوي حالم، لا أساس له من الصحة المنطقية أو الواقعية أو السياسية.

وعليه، يبني التصور السوسيولوجي، عند ماركس وأبنجز معا، على المنظور المادي التاريخي والجدلي، بإقامة مجتمع اشتراكي تسيطر فيه الطبقة البروليتارية على وسائل

<sup>١١٥</sup> - فتح الرحمن أحمد محمد الجعلي: الإيمان بالله والجدل الشيوعي، ديوان المطبوعات الجامعية،

الجزائر؛ الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، طبعة ١٩٨٤م، ص: ٩٤.

<sup>١١٦</sup> - فتح الرحمن أحمد محمد الجعلي: الإيمان بالله والجدل الشيوعي، ص: ٩٣.

الإنتاج، ريثما يتحقق الانتقال إلى المجتمع الشيوعي الذي تنعدم فيه الدولة والطبقات، وتشيع فيه الأموال والنساء. وينبني هذا التصور الماركسي على مراحل تاريخية متعاقبة هي: مرحلة انتصار الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي؛ ومرحلة التكوين الاشتراكي العالمي؛ ومرحلة الشيوعية، وتحول الدول الرأسمالية إلى دول اشتراكية، ثم الانتقال إلى دول شيوعية.

بيد أن هذه المراحل والتصورات الماركسية عبارة عن أحلام يوطوبية بمفهوم كارل مانهايم (Karl Mannheim) لليوطوبيا التي تعني عدم تطابق الحالة العقلية مع الواقع. وهذا ما جعل بوتومور يقول: "إن الذي يتعذر غفرانه هو أن ماركس قد عمد إلى التضحية بالعلم الوضعي على مذبح الميتافيزيقا، وإنه لم يبد في البحث إلا ذلك الدليل الذي يؤيد الرؤية للعالم والتاريخ يبدعها خيال شعري وفلسفي لا يرقى إليه شك بعدئذ. وباختصار، إنه ماركسي فجع، وكان المبشر والداعي إلى عقيدته.<sup>١١٧</sup>"

ويعني هذا أن الماركسية عبارة عن فكر ميتافيزيقي لا يمت بصلة إلى الواقع العلمي والوضعي. وبالتالي، فالسوسيولوجيا الماركسية عبارة عن سوسيولوجيا ثورية راديكالية انتقادية وتقويضية، لايهما سوى خوض الصراع الجدلي لتقويض الفكر الليبرالي البورجوازي.

وهكذا، فقد "ارتدى الإسهام العلمي لماركس وأنجلز ثوبا إيديولوجيا راديكاليا، لأنه لم يقف عند حدود الكشف عن الطابع الاستغلالي للنظام الرأسمالي من خلال التفسير العلمي الموضوعي، ولكنه تجاوزه إلى الدعوة إلى إقامة مجتمع بديل يقوم على رؤية إيديولوجية اشتراكية. ومن هنا، صنفت أعمال ماركس وإنجلز ومن نحا نحوهما ضمن ما يسمى بعلم الاجتماع الراديكالي، وكان من الطبيعي أن يدخل هذا

<sup>١١٧</sup> - بوتومور: علم الاجتماع منظور اجتماعي نقدي، ترجمة: عادل مختار الهواري، نشر وتوزيع الشركة

العامة للتجهيز والتوزيع، فاس، المغرب، ص: ٨٥.

الأخير في صراع إيديولوجي مع علم الاجتماع اليبيرالي، على غرار الصراع الإيديولوجي القائم بين الليبرالية والاشتراكية.<sup>١١٨</sup>

وأكثر من هذا، يغيب الطابع العلمي في السوسيولوجيا الماركسية، وتتحول إلى عقيدة إيديولوجية ضحلة تعيق التقدم والتطور والازدهار. وفي هذا، يقول محمد محمد أمزيان: "إن هذه الدعوة العقائدية التي تميزت بها النظرية الماركسية لم تكن خاصة بها، فهي خاصة من خصائص المنهج الوضعي على العموم، وهي نفسها التي وجهت الوضعية في بحوثها. وهذه الدعوة العقائدية، نظرا لما تنطوي عليه من ضحالة فكرية تقف في وجه التفكير العلمي الصحيح، وتعرقل مسيرته نحو النمو، وتنتهي به إلى كثير من الضلال المنهجي، ويتحول العلم معها إلى الاعتقاد في العلم يتحول معه هذا الأخير إلى عقائدية ميتافيزيقية لها طابع فلسفي يناهز بالفكر العلمي عن بلوغ أهدافه، ويتيه في مثاليات يؤمن بها الباحث المتعصب لمذهبه، ويظل حبيسا للنزعات الذاتية والآراء الشخصية والافتراضات القبلية...."<sup>١١٩</sup>.

وهكذا، يمكن القول: إن سوسيولوجيا ماركس هي سوسيولوجيا ثورية راديكالية، تنقد الواقع الكائن، بتغييره نحو الأحسن، باستشراف واقع ممكن أفضل، يسود فيه الوعي الواقعي الحقيقي، وهو وعي الطبقات العمالية المبني على تغيير الظروف المستلبة، بالسيطرة على وسائل الإنتاج، وخلق أساليب إنتاجية جديدة.

<sup>١١٨</sup> - وسيلة خزار: نفسه، ص: ٩٠.

<sup>١١٩</sup> - محمد محمد أمزيان: نفسه، ص: ١٠٣-١٠٤.

## المطلب الرابع: التصور المنهجي

تستند النظرية الماركسية إلى المادية الجدلية القائمة على فكرة الصراع الكمي والكيفي، والإيمان بالجدل الثلاثي: الأطروحة، ونقيض الأطروحة، والتركيب، والاعتماد على المادية التاريخية في تفسير تطور المجتمعات البشرية. وقد تأثر ماركس تأثراً كبيراً بأفكار هيغل (Hegel). إلا أن مثالية هيغل المطلقة لم تعجب كارل ماركس، مادامت تؤمن بأهمية الفكر في تغيير الواقعي بشكل ديالكتيكي. في حين، قلب ماركس هذه المعادلة الجدلية المثالية ليصبح الواقع المادي هو أساس الفكر، له الأسبقية والتأسيس والتوجيه. وفي هذا، يقول ماركس في كتابه (رأس المال): "إن منهجي الديالكتيكي لا يختلف عن المنهج الجدلي الهيجلي من حيث الأساس وحسب، بل إنه الضد المقابل له مباشرة. فالنسبة لهيغل: إن عملية تطور الفكر ونموه، هذه العملية التي يشخصها ويعتبرها مستقلة، ويطلق عليها اسم الفكرة، هي في نظره خالقة الواقع. فما الواقع في نظره إلا المظهر الخارجي للفكر. أما بالنسبة لي، فإن عالم الأفكار ليس إلا العالم المادي منقولاً إلى الذهن البشري و مترجماً فيه."<sup>١٢٠</sup>

ومن ثم، فالديالكتيك عند هيغل "يسير على رأسه. وتكفي إعادته على قدميه لكي نرى له هيئة معقولة تماماً."<sup>١٢١</sup>

وكان كارل ماركس قد كتب رسالة إلى أحد أصدقائه يقول فيها: "إن منهجي في التحليل ليس هو منهج هيغل، لأنني مادي، وهيغل مثالي. إن ديالكتيك هيغل

<sup>١٢٠</sup> - محمد عابد الجابري: من دروس الفلسفة والفكر الإسلامي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء،

المغرب، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٠م، ص: ٩١.

<sup>١٢١</sup> - محمد عابد الجابري: من دروس الفلسفة والفكر الإسلامي، ص: ٩١.

هو الشكل الأساسي لكل ديكالكتيك، ولكن بعد أن يتعري من صورته الصوفية. وهذا بعينه ما يميز منهجي.<sup>١٢٢</sup>

ومن هنا، تتجاوز مادية كارل ماركس الجدلية الماديات السابقة كالمادية الأرسطية؛ والمادية الذرية مع ديمقريطيس؛ والمادية التجريبية الإنجليزية مع جون لوك، ودافيد هيوم، واستيوارت ميل؛ والمادية الميكانيكية مع فيورباخ. وهنا، تعطى الأسبقية لما هو مادي واقتصادي على ما هو فكري وإيدولوجي. كما أن البنية التحتية ذات الطبيعة المادية هي التي تتحكم في البنية الفوقية القائمة على الفكر والدين والتصوف والأدب والفن والإيديولوجيا... وفي هذا، يقول ماركس: "ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك، إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم"<sup>١٢٣</sup>.

ويعني هذا أن ما هو اقتصادي ومادي ومجتمعي هو الذي يحدد فكر الناس ووعيهم ووجودهم. ولا يعني هذا أن الفكر سلبي، لادور له في تغيير المجتمع أو التأثير فيه، بل يؤمن بفعاليتته وخصوبته، وتأثيره في المجتمع المادي المحسوس. وفي هذا، يقول ماركس: "إن العيب الرئيس للمادية السابقة كلها، بما فيها مادية فيورباخ، هو أن الشيء، الواقع، العالم المحسوس، لا ينظر إليه فيها إلا على شكل موضوع تأمل وليس كفاعلية إنسانية مشخصة، ليس كممارسة، وليس ذاتيا... إن المذهب المادي القائل إن الناس هم نتاج الظروف والتربية، وأن الناس الذين تغيروا هم بالتالي نتاج ظروف أخرى وتربية تغيرت، أن هذا المذهب المادي ينسى أن الناس هم بالضبط الذين يغيرون الظروف، وأن المرئي نفسه هو في حاجة إلى أن يرى"<sup>١٢٤</sup>.

١٢٢ - محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٩١.

١٢٣ - محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٩١.

١٢٤ - محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٩٢.

وعليه، فثمة علاقة جدلية أو علاقة تأثر وتأثير بين الفكر والواقع، بين الوعي والمادة، بين البنى الفوقية والبنى التحتية.

أضف إلى ذلك أن المادة عند ماركس ليست ساكنة، بل متحركة وديناميكية، وفي حركة دائمة. وهذه الحركات أنواع: حركة ميكانيكية (في المكان)، وحركة فيزيائية (داخل المادة نفسها)، وحركة كيماوية (تفاعلات)، وحركة بيولوجية (حركة الأعضاء)، وحركة اجتماعية (العلاقات الاجتماعية وتطور المجتمع والتاريخ)... وتنتج هذه الحركات عن التناقضات الجدلية الداخلية والخارجية، والتناقضات الكمية والكيفية.

وعليه، فقد تبنى ماركس المادية التاريخية ذات الأساس الجدلي. وهي نظرية وفلسفة ومنهجية وممارسة علمية وعملية. ومن ثم، ترفض الماركسية الجدلية ميكانيكية فيورباخ، ومثالية هيغل، والفلسفة الوضعية التي تبوء العلم مكانة كبرى. في حين، ترى العالم قائما على الصراع الجدلي، أساسه التناقضات الداخلية والخارجية، والتناقضات الكمية والكيفية. ويعني هذا إذا كانت الوضعية تقول بالنظام والتوازن والتكامل، فإن جدلية ماركس تقول بالصراع والتناقض الديالكتيكي. ومن ثم، فالحقائق ليست مطلقة أو نهائية، بل هي تحليل ملموس لموقف ملموس. علاوة على ذلك، فالماركسية، إلى جانب كونها فلسفة ومنهجية، فهي عمل وممارسة، أو كما يقول لينين دليل للعمل. وبهذا، يكون الباركسيس أو العمل أو الممارسة أفضل بكثير من النظريات المجردة. إذاً، فالعملي أكثر أهمية من النظري. ويؤكد ماوتسي تونغ هذه الفكرة بقوله: "إن ممارسة الإنسان هي وحدها مقياس الحقيقة. لأن المعرفة الإنسانية لا تثبت صحتها إلا حين يتوصل الإنسان إلى النتائج المقدرة سلفاً بواسطة عملية الممارسة، إن عملية المعرفة تبدأ بالممارسة وتبلغ المستوى النظري بواسطة الممارسة، ومن ثمة ينبغي لها أن ترجع إلى الممارسة... إن مشكلة معرفة ما إذا كانت النظرية صحيحة، متفقة مع الحقائق الموضوعية، لاتحل تماماً إلا بإعادة توجيه المعرفة

العقلية إلى الممارسة الاجتماعية، وتطبيق النظرية على الممارسة للتحقق مما إذا كانت تستطيع أن تحقق النتائج المرتقبة...<sup>١٢٥</sup>

ومن جهة أخرى، أهم شيء في المادية التاريخية هو منهجها الديالكتيكي الذي يتحكم في الممارسة بالتعديل والتصحيح والتغيير. ومن ثم، فقوانين الديالكتيك المادي - حسب فردريك أنجلز (Friedrich Engels)<sup>١٢٦</sup> - ثلاثة هي:

**1 قانون وحدة المتناقضات وصراعها.** بمعنى أن المتناقضات الجدلية توجد داخل الشيء الواحد، وأنه لا يمكن الفصل بين الشيء وتناقضه، أو الفصل بين الأطراف المتناقضة عن بعضها البعض. كما أن أشياء العالم تتكون من المواد الجامدة والحية. وعلى الرغم من تنافر الضدين وتناقضهما فهما متلازمان جدليا، وهذا التناقض أو الصراع هو أساس التطور والنمو. ويقول لينين: "إن النمو هو صراع الأضداد". ومن ثم، فهناك نوعان من التناقضات: **تناقضات داخلية** تقع داخل الشيء الواحد، و**تناقضات خارجية** بمثابة صراع الشيء مع محيطه الخارجي. لذلك، فالتناقضات الداخلية أهم من الخارجية. وفي هذا، يقول ماوتسي تونغ: "يعتبر الديالكتيك المادي أن الأسباب الخارجية هي شرط التبدل، والأسباب الداخلية هي أساس التبدل. والأسباب الخارجية إنما تفعل فعلها عن طريق الأسباب الداخلية. فالبيضة تتبدل في درجة حرارة ملائمة فتصير كتكوتا، ولكن الحرارة لا تستطيع أن تحول الحجر إلى كتكوت، لأن أساس التبدل في الأول يختلف عنه في الثاني<sup>١٢٧</sup>".

<sup>١٢٥</sup> - محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٩٤.

<sup>١٢٦</sup> - فردريك إنجلز (١٨٢٠-١٨٩٥م) فيلسوف ألماني ورجل صناعة، وضع أسس الماركسية مع صديقه كارل ماركس. نشر كتابه (حالة الطبقة العاملة في إنجلترا)، وأصدر مع ماركس بيانها المعروف ببيان الحزب الشيوعي.

<sup>١٢٧</sup> - محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٩٥.

كما تميز المادية الجدلية بين التناقضات الداخلية والخارجية، تميز أيضا بين التناقض الأساسية والتناقضات الثانوية. فالتناقض الأساس هو الذي يقوم بالدور الحاسم والمؤثر في الصراع. في حين، يعد دور التناقض الثانوي مكملا وهامشيا. وفي هذا الصدد، يقول ماوتسي تونغ: "ثمة تناقضات عديدة في عملية تطور شيء معقد. ومنها تناقض هو بالضرورة التناقض الرئيسي الذي يحدد وجوده وتطوره، وجود التناقضات الأخرى أو يؤثر فيها."<sup>١٢٨</sup>

ويعني هذا أن التناقض الرئيسي (أ) قد يكون له دور كبير في فترة زمنية معينة إلى جانب التناقضات الثانوية (ب) و(ج). لكن مع تغير الظروف التاريخية والتطورية والنمائية، قد يصبح تناقض (ب) أكثر أهمية من تناقض (أ).

ومن ناحية أخرى، قد ينتج عن التناقضات صراع من نوع صراع الأضداد، مثل: صراع البورجوازية مع العمال ينتج عنه صراع الطبقات. وقد لا ينتج عن تلك التناقضات أي صراع، مثل: التناقضات داخل الطبقة العمالية نفسها التي تختفي بالممارسة الثورية، وعملية النقد الذاتي.

**② قانون تحول الكم إلى كيف:** ويعني هذا أن التحولات الكمية قد تنتج عنها تحولات كيفية، مثل: غليان الماء في درجة معينة على مستوى الكم، ينتج عنه تحول كيمي بالانتقال من الماء إلى البخار. وقد يحدث التحول الكيفي إما بشكل مباغت ومفاجيء، وإما بشكل طفرة أو قفزة في شكل دفعة واحدة أو دفعات متعاقبة، وإما بشكل تدريجي. ومن ثم، فدلالة قانون تحول الكم إلى الكيف يعني "أن التزايد التدريجي في التغيرات التي تخلق الكم، والتي تكون أول الأمر ضعيفة غير مشاهدة، تؤدي عندما تصل درجة معينة، إلى تغيرات كيفية جذرية تختفي معها الكيفية القديمة لتحل محلها كيفية جديدة، ينتج عنها بدورها تغيرات كمية."<sup>١٢٩</sup>

<sup>١٢٨</sup> - محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٩٥.

<sup>١٢٩</sup> - محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٩٦.

ويعني هذا كله أن التراكم الكمي ينتج عنه تحول كيمي بصيغ متعددة ومختلفة ومتنوعة. ويقول ماركس: " إنه في مرحلة ما من مراحل التطور، يؤدي التغير البسيط في الكم الذي بلغ درجة معينة، إلى اختلافات في الكيفية. ١٣٠ "

**③ قانون نفي النفي:** يقصد بنفي النفي نقيض الأطروحة ونفيها. بمعنى أن الشيء له أطروحة (Thèse)، ونقيض (Antithèse)، وتركيب (Synthèse). فظهور الشيء الجديد من القديم يعتبر نفيًا للقديم. ولكن هذا الجديد بدوره يصبح قديمًا، فيأتي جديد آخر ليصبح نفيًا للنفي. ولا بد من الاحتفاظ، أثناء عملية نفي النفي، بالجوانب الإيجابية في المنفي، وتفادي سلبياته؛ لأن عملية نفي النفي تساعد على النمو والتقدم والازدهار، وإلا أدى ذلك إلى التكرار والوقوف عند حدود دائرة مغلقة. ومن هنا، فالتاريخ، في المنظور الجدلي، يسير في خط مستقيم بشكل تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى، في إطار تطور جدلي دياكتيكي، يتصارع فيه القديم والجديد، ويتم هذا التقدم التاريخي في شكل حركة لولبية، ولكن تظهر من حين لآخر بعض الحوادث التي تتخذ طابعًا تكراريًا، فنقول: إن التاريخ يعيد نفسه: لكن هذا لا يؤثر في مسار التاريخ وتقدمه وتطوره إلى الأمام.

وقد صاغ ستالين أربعة قوانين في كتابه ( المادية الجدلية والمادية التاريخية) عام ١٩٣٨م، حيث أضاف قانونًا رابعًا على الوجه التالي:

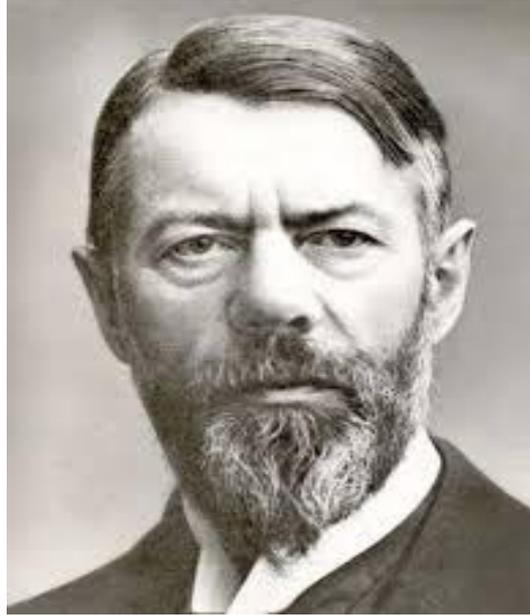
- ① قانون الترابط العام بين الظواهر؛
  - ② قانون الحركة والتطور في الطبيعة والمجتمع؛
  - ③ قانون التحول من الكم إلى الكيف؛
  - ④ قانون صراع المتناقضات.
- بيد أن المفكرين الإيديولوجيين في الاتحاد السوفياتي عادوا، بعد وفاة ستالين، إلى قوانين إنجلز الثلاثة.

١٣٠ - محمد عابد الجابري: نفسه، ص: ٩٦.

**وخلاصة القول**، يتبين لنا، مما سبق ذكره، أن السوسيولوجيا الماركسية مرتبطة بكارل ماركس من جهة، وأنجلز من جهة أخرى. وتؤمن السوسيولوجيا الماركسية بأهمية العمل وأسبقيته على الفكر النظري. وبالتالي، فالممارسة العملية أو البراكسيسية أساس تطور المجتمعات. كما أن الأساس المادي والاقتصادي والمجتمعي أهم من البنى الفوقية. ومن ثم، تنبني السوسيولوجيا الماركسية على المنهج الجدلي القائم على القوانين الثلاثة، ووحدة صراع المتناقضات، وقانون الكم والكيف، وقانون نفي النفي.

وما يلاحظ على هذه السوسيولوجيا أنها رؤية ثورية تقويضية وراдикаلية أساسها التغيير الجدلي انطلاقاً من المادية التاريخية، لكن يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي، والرؤية الشعرية الحاملة، والطوباوية الخيالية، وانفصال النظرية عن الواقع، وفشل التنبؤات الماركسية في تحقيق غاياتها ومراميها وأهدافها البعيدة. والدليل على ذلك أن تحولت الدول الاشتراكية إلى دول رأسمالية أو دول اقتصاد السوق بدلا من تحولها إلى دول شيوعية.

## ماكس فيبر وسوسيولوجيا الفهم



يعتبر كارل إميل ماكسيميليان، المعروف باسم ماكس فيبر (Max Weber) (١٣١)، من أهم الفلاسفة الألمان، ومن أهم علماء القانون والاجتماع والإدارة والاقتصاد السياسي. ويعد أيضا من أهم رواد السوسيولوجيا المعاصرة، ومن الأوائل الذين انتقدوا الحداثة. وقد انساق كثيرا وراء السياسة بالتحليل والتنظير والتعديد، وكان من بين المحررين لدستور جمهورية فيمار سنة ١٩١٩م.

ويعد ماكس فيبر أيضا من أهم السوسيولوجيين الألمان الذين أرسوا دعائم السوسيولوجيا التأويلية، بتجاوز التفسير العلمي نحو التأويل الذاتي والإنساني. وبتعبير آخر، لقد أخرج فيبر علم الاجتماع من إسطار التفسير نحو الفهم والتأويل، بالتركيز على الفعل المجتمعي بدل البنية المجتمعية، والتميز بين العلوم الوضعية

١٣١ - ولد ماكس فيبر بألمانيا سنة ١٨٦٤، وتوفي سنة ١٩٢٠م، درس الفلسفة، والتاريخ، والقانون والاقتصاد. ومن أهم كتبه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) (١٩٠٤-١٩٠٥م)، و(الاقتصاد والمجتمع) (١٩٢٢م).

القائمة على التفسير السببي والعلي، والعلوم الإنسانية والروحية المبنية على فهم الذات وتأويل تجاربها داخل العالم المرصود. ومن جهة أخرى، يعتبر ماكس فيبر من مؤسسي الإدارة الليبرالية الحديثة في ضوء المنظور العقلاني الهادف. ومن هنا، لا يمكن فهم التصور النظري والمنهجي والتطبيقي لدى ماكس فيبر إلا باستعراض مجموعة من القضايا الأساسية التي تعرض لها في كتبه ومؤلفاته العديدة على الوجه التالي:

### المبحث الأول: الأجواء الثقافية التي عاش فيها ماكس فيبر

عاش ماكس فيبر في وسط ثقافي منتعش أيما انتعاش، ومزدهر علميا وفكريا وأدبيا وفنيا، كان يهيمن فيه فكر كارل ماركس (Karl Marx) وفكر نيتشه (F. Nietzsche). فقد كان ماركس رجل اقتصاد يدعو إلى تغيير العالم بدل تفسيره كما هو الشأن سابقا عند الفلاسفة، وكان يعطي الأولوية للعوامل المادية في هذا التغيير، وخاصة قوى الإنتاج. ومن ثم، فقد نعى الفلسفة الميتافيزيقية القديمة التي كانت تعنى بتفسير العالم دون الاهتمام بتغييره؛ مما دفع ماركس إلى حمل مشعل التغيير الجذري، وإعلان الثورة البروليتارية على أسياد الملكية الخاصة، وقلب النظام الرأسمالي البرجوازي، والثورة كذلك على الأديان التي تستلب الإنسان وتخدره وتكلسه. وقد كان نيتشه أيضا يدعو إلى تغيير القيم ومنظوماتها السائدة، وهو المعروف بفلسفة المطرقة أو فلسفة العبث والنفي.

أما ماكس فيبر، فقد كان معارضا لهذين الفيلسوفين الألمانين المتميزين، إذ اكتفى بفهم العالم وتأويله على حد سواء، متجاوزا بذلك عمليتي التفسير والتغيير. بمعنى أن فيبر كان يدافع عن فلسفة التأويل. في حين، كان ماركس يدافع عن فلسفة التغيير. وإذا كان ماركس قد تجاوز الحقيقة إلى البحث عن العدالة، فإن فيبر مازال

متعلقا بتلك الحقيقة، محاولا فهمها وتأويلها ورصدها عبر المعاشة. وقد انحاز فيبر إلى منهج العقلانية، ورفض المناهج القائمة على فكرة التطور أو الجدل أو التفسير المادي، واستبدل البنية التحتية بالبنية الفوقية، وجعل الثقافة هي الأساس في تحريك التاريخ والمجتمع والسياسة والاقتصاد. كما قال بتعددية الأسباب، ولم يقل بسبب واحد كما فعل ماركس حينما ركز على السبب المادي. و"من حيث قصر ماركس في السياسة، أبدع فيبر، لقد جعل منها حقلا للبحث العلمي، بحث فيه قضايا السيطرة والهيمنة والطاعة والشرعية والمشروعية والكرزما والسلطة والبيروقراطية والدولة والنفوذ والحق والقانون، وحاول أن يميز فيه بين السياسي الذي يعيش من السياسة وذاك الذي يعيش لها، إلخ. لقد تجسد اهتمامه العملي بهذا الحقل من النشاط البشري في انتسابات متتالية إلى الأحزاب التي كانت قائمة في أيامه، أما الانسحابات المتتالية منها فقد أظهرته أكثر ميلا إلى الممارسة النظرية منه إلى الممارسة السياسية المباشرة وأكثر نجاحا في الأولى منه في الثانية، فهو لم يكن مجرد عالم اجتماع يهتم بالسياسة، بل هو - حسبما يقول النقاد- مؤسس علم اجتماع السياسة." ١٣٢

وقد انصب اهتمام ماركس فيبر على علم الاجتماع والقانون والسياسة والاقتصاد والتاريخ. ويعني هذا أن العلوم الإنسانية عند ماركس فيبر متداخلة ومتشابكة بدرجة كبيرة؛ إذ يستحيل الفصل بينها إلا من باب المنهجية ليس إلا.

وثمة عوامل وقيم أخرى تحكمت في مشروعه النظري والعلمي، منها "أن التحيز القومي كان أحد أبرز هذه القيم عنده، فقد كان يؤمن بالقومية الألمانية، وكان يؤمن بضرورة تقوية الدولة الألمانية. في هذا السياق وعندما يشير غولدنر إلى الظروف المحيطة بدعوة فيبر إلى علم الاجتماع المتحرر من القيم، فإنه لا يبرز حرص

١٣٢ - محمد علي مقلد: (مقدمة المترجم)، ماركس فيبر، لورن فلوري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٨م، ص: ١٢-١٣.

هذا الأخير على استقلالية الجامعة والعلم من الأهواء فحسب، بل إنه يؤكد على سبب مهم آخر يتمثل في الدفاع عن الدولة ومؤازرتها من خلال منع العلماء من التدخل في السياسة، من التطاحن الفئوي وتصادم القيم، ومن انتقاد الدولة، إذ إن ذلك يساهم في إضعاف الدولة الوطنية.

لقد كان فيبر يرى أنه لا توجد بين الطبقات الألمانية القائمة، سواء طبقة النبلاء أو الطبقة البورجوازية، أو طبقة العمال، من تستطيع تحقيق الرسالة القومية، ولهذا، فقد أخذ على عاتقه مسؤولية تعليم الألمان وإذكاء الروح القومية بينهم، ومحاولة تغيير قياداتهم لمواجهة خطر العملاق الروسي الذي كان، طول حياته، يخشاه ويكرهه. "١٣٣"

وهذا ما جعل ماكس فيبر يرحب بالحرب العالمية الأولى، ويدافع عن ألمانيا في حقها المشروع في احتلال الدول واستعمارها؛ لأن هذا العمل عظيم ومقدس ومشروع. وعليه، فظروف ماكس فيبر هي " ظروف أوروبا بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حيث وضع صعود الرأسمالية، وبدأت ألمانيا طريقها كي تكون مجتمعاً رأسمالياً صناعياً. كانت فترة هدوء وإنجاز داخلي نما فيها التفكير العلمي، وتراكمات رأس المال، والتطور التكنولوجي، وسيطرت أوروبا على العالم الثالث في أفريقيا وآسيا من خلال الاستعمار وأعمال القرصنة"<sup>١٣٤</sup>.  
ويبدو، من هذا كله، أنه من المستحيل فصل فكر ماكس فيبر عن ظروف القرن التاسع عشر الميلادي ومطلع القرن العشرين في أوروبا الغربية.

١٣٣ - وسيلة خزار: الأيدولوجيا وعلم الاجتماع، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٣م، ص: ١٥٤.

١٣٤ - عبد الباسط عبد المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٤٤، ١٩٨١م، ص: ٩١.

## المبحث الثاني: تعريف السوسولوجيا

يعد ماكس فيبر من أهم السوسولوجيين الألمان الذين أخذوا بمنهج الفهم. وهدف السوسولوجيا عند ماكس فيبر هو فهم الفعل الاجتماعي وتأويله، مع تفسير هذا الفعل المرصود سببياً بربطه بالآثار والنتائج. ويقصد بالفعل سلوك الفرد أو الإنسان داخل المجتمع، مهما كان ذلك السلوك ظاهراً أو مضمراً، صادراً عن إرادة حرة أو كان نتاجاً لأمر خارجي<sup>١٣٥</sup>. ومن ثم، يتخذ هذا الفعل - أثناء التواصل والتفاعل - معنى ذاتياً لدى الآخر أو الآخرين، مادام هذا الفعل الاجتماعي مرتبطاً بالذات والمقصدية. أي: الإجابة عن سؤال جوهرى ألا وهو: كيف يرى الناس سلوكهم ويفسرونه؟ بمعنى أن " الفعل الإنساني عند فيبر هو السلوك الذي يحمل دلالة ومعنى وهدفاً. وأما الفعل المجتمعي، فهو السلوك الذي يسلك تجاه الآخرين من خلال ما يراه، في سلوك الآخرين، من دلالة ومعنى وهدف".<sup>١٣٦</sup>

وإذا كان إميل دوركايم يدرس الظواهر المجتمعية على أنها أشياء موضوعية، فإن ماكس فيبر يدرس الفعل أو السلوك الاجتماعي الذي يتحقق بالتفاعل بين الذات والأغيار. ويتخذ هذا الفعل معنى ذاتياً وغرضياً. ومن هنا، فقد انتقل ماكس فيبر بعلم الاجتماع من عالم الأشياء الموضوعية إلى الأفعال الإنسانية. أي: انتقل من الموضوع إلى الذات، أو من الشيء إلى الإنسان. كما تجاوز المقاربة الوضعية نحو المقاربة الهيرونيوطيقية التي تقوم على الفهم والتأويل الذاتي الإنساني. وبهذا، قد أحدث قطيعة إبستمولوجية، ضمن مسار علم الاجتماع، بتأسيس المدرسة التأويلية

<sup>135</sup> - Catherine Colliot-Thélène: la sociologie de Max Weber, La découverte, Paris, France, 2006, p:50.

<sup>١٣٦</sup> - عبد الله إبراهيم: الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية ٢٠١٠م، ص:٩٦.

أو الهيرمونيطيقية أو سوسولوجيا الفهم ( la sociologie ) (compréhensive).

ويعني هذا - حسب نيقولا تيماشيف- " أن فيبر كان يأمل لعلم الاجتماع أن يحتفظ بميزات العلوم الروحية. فضلا عن ميزات العلوم الطبيعية. وهذه الميزات - كما يذهب فيبر- تكمن في تحقيق ضرب من الفهم، يرتكز على الحقيقة التي مؤداها أن الكائنات البشرية تكون على وعي مباشر وإدراك تام ببناء الأفعال الإنسانية. ففي دراسات الجماعات الاجتماعية- مثلا- نستطيع أن نفهم الأفعال والمقاصد الذاتية للفاعلين الذين يمثلون أعضاء الجماعات.

أما في العلوم الطبيعية، فإننا لانستطيع أن نفهم - بهذه الطريقة- حركات الذرات، وكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نلاحظ فقط أو نستنتج الانتظام القائم بين هذه الحركات. ولقد عبر روبرت ماكفر (Maciver) عن التعارض القائم بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية بشكل أكثر وضوحا حينما قال: إن الوقائع الاجتماعية هي في نهاية الأمر وقائع مدركة. فحينما نعرف أسباب سقوط حكومة من الحكومات، أو تحديد سعر من الأسعار، أو أسباب حدوث إضراب من الإضرابات، أو انخفاض معدل المواليد في مجتمع من المجتمعات، فإن معرفتنا هذه ستكون مختلفة- في جانب هام وحيوي- عن معرفتنا لأسباب سقوط الأمطار، أو احتفاظ القمر دائما بالمسافة التي تفصله عن الأرض، أو ظروف تجمد السوائل، أو إفادة النباتات من النيتروجين، فالوقائع التي من النوع الثاني يمكن معرفتها فقط من الخارج، أما الوقائع التي من النوع الأول، فيمكن معرفتها- إلى حد ما- من الداخل." ١٣٧

١٣٧ - نقولا تيماشيف: نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود عودة وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثامنة ١٩٨٣، ص: ٢٦١.

وبناء على ما سبق، يعرف ماكس فيبر السوسيولوجيا، في كتابه (الاقتصاد والمجتمع) قائلاً: " علم الاجتماع هو العلم الذي يعنى بفهم النشاط الاجتماعي وتأويله، وتفسير حدثه ونتيجته سببياً<sup>١٣٨</sup> ".

إذاً، يدرس علم الاجتماع الفعل أو العمل أو النشاط الاجتماعي. في حين، يدرس عند دوركايم الظواهر المجتمعية. فهنا، يحضر البعد الإنساني الذاتي مقابل البعد الاجتماعي الموضوعي الشئى. أي: حضور الذات في مقابل الموضوع. ويرى فيليب كابان (Philippe Cabin) وجان فرانسوا دورتيه (Jean-François Dortier) أن السوسيولوجيا عند فيبر " هي علم بخصوص الفعل الاجتماعي. وهو يرفض الحتمية التي يمتدحها ماركس ودوركايم اللذان يجبان الإنسان ضمن نسيج من الضغوط الاجتماعية غير الواعية، ويعتقد فيبر أن هذه الضغوط وهذه الحتميات لاتعدو كونها نسبية. ليس المقصود قوانين مطلقة، إنما توجهات تترك على الدوام مكانا للصدفة وللقرار الفردي. وهو يعتبر أن المجتمع نتاج لفعل الأفراد الذين يتصرفون تبعاً للقيم والدوافع وللحسابات العقلانية. إن توضيح الاجتماعي يعني - إذاً- التنبه إلى الطريقة التي يوجه بحسبها الناس فعلهم. هذا النهج هو نهج السوسيولوجيا التفهيمية. يقول فيبر: " إن ما ندعوه سوسيولوجيا هو علم مهمته الفهم، عن طريق تأويل النشاط الاجتماعي<sup>١٣٩</sup> ".

ويعني هذا أن المجتمع يتكون من مجموعة من الأشخاص الذين يقومون بسلوكيات أو أفعال أو أعمال، وهذه الأفعال هي جوهر علم الاجتماع. ويعني هذا أن مقارنة ماكس فيبر مقارنة فردية، تدرس سلوك الفرد داخل المجتمع، في إطاره التواصل والتفاعلي. ويعني هذا أن الإنسان كائن واع، يتصرف عن وعي وهدف، ولسلوكة

<sup>138</sup> -Max weber: Économie et société, Poquet, 1995, p. 28.

<sup>١٣٩</sup> - فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه: علم الاجتماع، ترجمة: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، سورية، الطبعة الأولى ٢٠١٠م، ص: ٤٧-٤٨.

معنى وقصد، على عكس الأشياء التي يمكن إخضاعها للدراسة العلمية. هنا، ضرورة فهم العالم في ضوء أفعال الفرد، وفهم مقاصدها وأهدافها ونواياها ودلالاتها. ويستوجب فهم العالم دراسة سلوك الأفراد داخل المجتمع، ورصد دلالات الأفعال ومعانيها ومقصدياتها. ويقترَب هذا من البعد التواصلي التفاعلي.

إذاً، فالعلوم الوضعية علوم تفسيرية خارجية. في حين، إن العلوم الإنسانية، بما فيها علم الاجتماع، علوم روحية تفهيمية، وعلوم تأويلية داخلية.

ويعني هذا أن علم الاجتماع هو دراسة التفاعل الاجتماعي بين الأفراد داخل المجتمع، وكيف يعطي الناس فهماً ذاتياً للعالم، وكيف يوجهون سلوكهم في إطار هذا النوع من الفهم. أي: فهم نوايا هذا الفعل الاجتماعي وأسبابه. ويعني هذا أن منهجه قائم على الفهم بدل التفسير السببي أو العلي، كما نجد ذلك عند الوضعيين الذين ينتمون إلى المدرسة الدوركايمية. ويعني هذا حضور الذات المؤولة في الفعل الاجتماعي. ولا يمكن فهم هذا الفعل السلوكي إلا في سياق تاريخي معين. ولا يمكن فهم هذا السلوك الاجتماعي إلا ضمن ثقافة معينة مرتبطة بمجموعة من القيم المتعارف عليها.

أضف إلى ذلك أن الهدف من علم الاجتماع ليس هو بناء النظريات المجردة كما كان يفعل الوضعيون أو التفسيريون الدوركايميون، بل هو علم تاريخي بامتياز. وفي هذا، يقول لورن فلوري (Laurent Fleury): "ولهذا كان على هذا الطموح النظري أن يتفادى الاكتفاء بصياغة قوانين مجردة كتلك التي كانت تدعو إليها المدرسة الحدية (L'école marginale) النمساوية، وبالتحديد كارل منجر (Carl Menger) (1840-1921). على علم الاجتماع أن يبقى علماً تاريخياً، إذ ليس غرض العلوم الاجتماعية أبداً صياغة قوانين شمولية، فهذا وهم كان ينكره على الوضعيين الذين يريدون بلوغ حقيقة الواقع زاعمين تأسيس علوم الثقافة على نمط علوم الطبيعة في معمعة ما كان يسمى طرح المناهج الذي يضع علوم الطبيعة

في مواجهة علوم الثقافة، كان موقع ماكس فيبر واضحا إلى جانب أنصار علوم الثقافة، معرفا علم الاجتماع كعلم تاريخي.<sup>١٤٠</sup> وعليه، تعنى السوسولوجيا الفيبرية بدراسة أفعال الأفراد في علاقة ببنية المجتمع، ضمن نظرية التفاعل الاجتماعي أو نظرية التأثير والتأثر.

### المبحث الثالث: موضوع السوسولوجيا

يهتم ماكس فيبر بدراسة الفعل الفردي المجتمعي ضمن سياقه التأويلي. بمعنى دراسة الفعل الاجتماعي الهادف. ومن ثم، لا يكون الفعل فعلا اجتماعيا إلا إذا كان يحمل في ذاته معنى أو هدفا ما، وكان له تأثير في سلوك الآخر الذي يعيش معه في المجتمع نفسه. أي: هناك علاقة تأثر وتأثير في إطار التفاعل الاجتماعي. وبتعبير آخر، يؤثر الفرد في مجتمعه بأفعاله وسلوكياته وأعماله. وفي الوقت نفسه، يتأثر بذلك المجتمع على الصعيد القانوني والمؤسسي. ومن هنا، فالمادة الأولية " في علم الاجتماع التفهيمي هي فعل الفرد، وهي فعل يكون اجتماعيا بمقدار ما يكون متعلقا بسلوك الآخر وموجهها بالقياس إليه في تنفيذه. وبحكم الدلالة الذاتية التي ينيطها الأفراد بأفعالهم، فإن الفعل الفردي يأخذ بالاعتبار سلوك الآخرين ويتأثر به. إن نظرية الفعل الاجتماعي مشدودة بأواصر القربى - إذاً - إلى نظرية سيرورة التأثير والتأثير (بإدراك معنى أن يكتسب فعل الأفراد الملتزمين دلالة ومعنى قياسا على الآخرين): إنه فعل الفرد موجهها نحو الآخر بنية تعديل سلوكه.

إنها أيضا نظرية التجاهل. ففي مقابل صورة الفرد العارف لأنه فرد عقلائي (نموذج الفاعل الإستراتيجي)، يطور فيبر تصورا قريبا مبدئيا من تصور دوركايم (استنادا إليه

<sup>١٤٠</sup> - لورن فلوري: ماكس فيبر، ص: ٢٤-٢٥.

يؤثر الواقع الاجتماعي علينا من دون أن ندري)، حيث لا يملك المرء دوماً أن يكون على وعي واضح بمقاصده. إن فيبر لا يطلق حكماً، وهو يفهم معنى أن يجهل الفرد قواعد الحق والمؤسسات: الفعل هو أن تكون في وضع فريد لم تكن ترغبه، داخل وضع اجتماعي ليس في إمكانك أن تتخلص منه. وهكذا، يعترض فيبر، من غير أن يقول بصراحة، نظرية في التطبيع الاجتماعي تتيح فهم علم اجتماع الفعل، علمه هو، باعتباره علم فاعل مجمعن وعلم فعل مأمس. "١٤١"

وعليه، يتحدد موضوع السوسيولوجيا عند ماكس فيبر في دراسة الأفعال الفردية ضمن نسق اجتماعي معين، بالتركيز على علاقات التأثير والتأثر، ودراسة مختلف أنماط التفاعل الاجتماعي في علاقة ببنية المجتمع.

ويعني هذا أن ماكس فيبر قد تجاوز الدراسة الخارجية للظواهر المجتمعية إلى تمثل المقاربة السيكلوجية الداخلية للفاعل الفرد. وفي هذا، تقول وسيلة خزار: "إن من يدرس علم الاجتماع عند فيبر يستطيع أن يقف على تيارات عديدة تجمعت وانصهرت، فأثمرت نسقا فكريا متكاملًا؛ فلقد أدخل فيبر العنصر السيكلوجي، إذ يعتقد أن علم الاجتماع، كعلم، يتعين أن يبحث عن تفسير سببي للفعل الإنساني قادر على معرفة غاياته ومقاصده، والتفسير السببي يحقق لعلم الاجتماع صفة العلم التي كافح من أجلها أوغست كونت وإميل دوركايم، ولكن دراسة السلوك الإنساني على هذا النحو، تبرز بعدا آخر في إسهام فيبر، هو بعد الفهم الذي يقوم على التعاطف مع الآخرين، وسير أغوارهم للتأكد من حقيقة هذا السلوك بدلا من الاكتفاء بمظاهره الخارجية فقط، ومن هنا برزت نزعة جديدة تدعو إلى الاهتمام بدراسة الظواهر الاجتماعية من الداخل أيضا، مثلما ندرسها من الخارج كما لو أنها أشياء." ١٤٢

١٤١ - لورن فلوري: نفسه، ص: ٢٧.

١٤٢ - وسيلة خزار: الإيديولوجيا وعلم الاجتماع جدلية الانفصال والاتصال، ص: ١٥١-١٥٢.

وبناء على ما سبق، يدرس ماكس فيبر الفعل الفردي من الناحية الخارجية في ضوء المقاربة التفسيرية. ومن جهة أخرى، يدرس هذا الفعل من الداخل في ضوء منهج الفهم.

## المبحث الرابع: التصور المنهجي

أعلن ماكس فيبر، في كتابه ( الاقتصاد والمجتمع)<sup>١٤٣</sup>، عن منهجه السوسيولوجي بقوله: " نسمي علم الاجتماع... العلم الذي يأخذ على عاتقه تفهم النشاط الاجتماعي بالتأويل، بتأويله ثم بتفسير مساره ومفاعيله تفسيراً سببياً<sup>١٤٤</sup> ". ونفهم من هذه القولة أن ثمة ثلاث خطوات منهجية هي: الفهم، والتأويل، والتفسير. ويعني المبدأ المنهجي الأول فهم فعل الفرد في إطار نظرية التأثير والتأثر أو في إطار نظرية التفاعل الاجتماعي. أي: فهم المعاني التي يتخذها الفعل الفردي داخل المجتمع المعطى. وينسجم هذا المبدأ مع العلوم الإنسانية أو علوم الثقافة والروح. وبما أن الإنسان فاعل فردي يملك وعياً، ويصدر فعله عن معنى أو مقصدية ما، فمن الصعب دراسته دراسة علمية سببية وعلية موضوعية؛ لأن ذلك يتنافى مع مبدأ الذاتية في العلوم الإنسانية. وأكثر من هذا، فالإنسان فرد واع وعاقل وحساس لا يمكن مقارنته في ضوء علوم التفسير؛ لأن النتائج ستكون - بلاريب - نسبية ليس إلا، مهما حاولنا أن نتمثل العلمية والحياد والنزاهة الموضوعية في ذلك.

<sup>143</sup> - Max Weber : **Économie et Société** (posthume 1921), traduction du tome 1 par Julien Freund, Plon, 1971 ; édition de poche, Pocket, 1995 et 2003 (sous-titre : Les Catégories de la sociologie).

<sup>١٤٤</sup> - لورن فلوري: نفسه، ص: ٢٩.

ويعني المبدأ المنهجي الثاني تمثل التأويل في إدراك حقيقة الواقع أو العالم الموضوعي. ويعني هذا أن فهم فعل الفاعل الفردي لا يمكن أن يتحقق إلا بمعرفة الأحكام المسبقة، وتحديد السياق المجتمعي، والانطلاق من المعرفة الخلفية، والبحث عن جميع المصادر التي تساعدنا على فهم ذلك الفعل، واستجلاء المعنى الذي يصدر عنه. ويمكن الاستعانة كذلك بالأفكار المسبقة، على الرغم من تعارض ذلك مع العلم، على أساس أنها مصادر أولية تسعفنا في تفهم الفعل وتأويله. ومن هنا، يتطلب الفهم ثقافة شخصية من جهة أولى، ومعايشة حقيقية للفاعل من جهة ثانية، ومشاركته في بناء عوالمه الموضوعية والواقعية من جهة ثالثة. لذا، لا بد من التغلغل إلى عالم الفرد لفهم المعنى الذي يلصقه على عالمه من أجل فهمه جيدا، وتأويل فعله وسلوكه حسب الظروف الظاهرة والحثيات التي يوجد فيها هذا الفعل، والبحث عن العلاقة التفاعلية الموجودة بين الذات والموضوع. ويخضع هذا التعامل كله لمبدأين أساسيين هما: الموضوعية العلمية والحياد الأخلاقي، بعدم إصدار أحكام القيمة، والابتعاد - قدر الإمكان - عن الاعتقادات والآراء الشخصية.

أما المبدأ المنهجي الثالث، فيقوم على التفسير السببي والعلي كربط الفعل ببنية المجتمع، أو تفسير الظواهر المجتمعية تفسيراً ترابطياً وسببياً. وقد تمثل فيبر النموذج المثال منهجاً تفسيرياً لفهم الظاهرة المجتمعية على أساس علي وسببي. ويعني هذا أن النموذج المثال هو بناء علمي مجرد لوصف الظواهر وتفسيرها بغية الحصول على الحقيقة. وهو بمثابة بناء منطقي عقلاني بنيوي وكيفي لجرد العناصر المهيمنة والثانوية المتعلقة بظاهرة مجتمعية ما. وبتعبير آخر، يساعدنا النموذج المثال على تفسير الواقع. ومن ثم، فالنموذج المثال خطوة علمية وإستمولوجية مهمة للجمع بين الذات والموضوع. وبذلك، ييسر لنا هذا النموذج السبيل لتفسير الظواهر تفسيراً علياً أو سببياً، ليس على أساس سبب واحد كما عند كارل ماركس، بل على أساس الأسباب المتعددة. ويقوم هذا النموذج التفسيري على المقارنة، وتبيان أوجه التشابه

والاختلاف بين الظواهر، ثم تبيان علاقة التأثير والتأثر. ومن هنا، فقد فسر ماكس فيبر ظهور الروح الرأسمالية بتأثرها بدور الأخلاق البروتستانتية. ولا يعني هذا أن السبب الديني (البنية الفوقية) هو العامل الوحيد لتفسير ظهور الرأسمالية الليبرالية، بل هناك أسباب أخرى من بينها العوامل الاقتصادية نفسها (البنية التحتية). وقد طبق ماكس فيبر هذه المقاربة التفسيرية كذلك في معرفة سبب ارتباط الحداثة بالغرب. فتوصل إلى أن السبب في ذلك يعود إلى العقلنة والشرعية وتمثل البيروقراطية الإدارية. " وبالرغم من اعتقاده بفكرة الخصوصية الغربية، فهو تفادى الوقوع في فخ المركزية الإثنية، فراح في الواقع يدرس هذه الحضارات بحياد، مستعرضا الرباط الذي يجمع بين سلوك الأفراد وبين البنى الاقتصادية والاجتماعية والمؤسسات السياسية. وهو اعتمد موقعا مضادا للتطورية، وذلك برفضه فكرة التطور وفكرة القوانين الجدلية في تاريخ شمولي خطي وإلزامي؛ وكان يشدد على ترابط الظروف وتشابك العوامل والتزامن المحتمل. هذه التعددية السببية تزيل كل التباس أو تواطؤ، لأن العوامل الثقافية والبنية الاجتماعية حاضرة كفرضيات تفسيرية لتطور المجتمع والضرورة الإنسانية. كما أن فيبر نأى بنفسه عن أية حتمية متفاديا التفسير الروحاني لحركة المجتمع وكذلك التفسير المادي: لأن وجود المصالح المادية ومنطق الأفكار، كليهما، في نظره، ما يصنع السلوك الحياتي ويمنحه شكله ومعناه.<sup>١٤٥</sup>

وبهذا، يكون ماكس فيبر قد وفق بين ثلاث منهجيات: الفهم، والتفسير، والتأويل. ويعني هذا أن فيبر يأخذ بالتعددية المنهجية لدراسة الظواهر المجتمعية. ومن هنا، فقد " استمر فيبر يتزافع دفاعا عن تعدد المقاربات الممكنة للظاهرة الواحدة أو للنشاط الاجتماعي الواحد، بما في ذلك الحياة الثقافية، قريبا، ليست أية مقارنة أفضل من سواها من المقاربات، وهي لا تكون كذلك إلا في قدرتها على التأويل التفسيري

<sup>١٤٥</sup> - لورن فلوري: نفسه، ص: ٣٧.

لأكبر عدد ممكن من الوقائع. بأي حال، لا يمكن تعميمها لنجعل منها تفسيراً شمولياً، لأنها لاتصلح إلا في حدود افتراضاتها المسبقة وسياقها التاريخي.<sup>١٤٦</sup> ولكن فيبر يعطي الأولوية للفهم في دراسة الظواهر المجتمعية، على أساس أن الفهم هو الذي يساعدنا على تقديم تفسير أفضل، والحصول على تأويل أفضل. لذا، ارتبط منهجياً بمبدأ الفهم. إذاً، ما ذا يعني الفهم عند ماكس فيبر؟

ظهر منهج الفهم عند ماكس فيبر، بعد أن بلوره فلهم ديثناي (Wilhelm Dilthey). ويتسم هذا التوجه المنهجي بالطابع الدلالي والتفهيمي والتأويلي، والتركيز على الذات بدل الموضوع. أي: دراسة الفرد في علاقته بأعضاء الجماعة التي ينتسب إليها أو علاقاته مع المجتمع في كليته، بالتوقف عند مختلف الدلالات والمعاني والمقاصد والغايات والنوايا التي يعبر عنها هذا الفعل الإنساني والسلوكي، في علاقته بأفعال الآخرين، ضمن الكينونية المجتمعية نفسها. ومن ثم، يندرج تصور ماكس فيبر ضمن النظرة التفاعلية إلى المجتمع، فالأفراد يؤثرون في المجتمع بأفعالهم الواعية والهادفة، والمجتمع بدوره يؤثر في الأفراد.

وعليه، تسعى المقاربة التفهيمية مع ماكس فيبر إلى فهم الظاهرة المجتمعية، باستخلاص دلالات أفعال الأفراد، واستكشاف معانيها ومقاصدها وغاياتها ونواياها. وفي هذا السياق، يقول بير بريشي (Pierre Brécher): " إن فهم الفعل الإنساني، حسب فيبر، ليس مسعى سيكولوجياً، بل هو السعي إلى فهم السيرورة المنطقية التي تقود الفاعل الاجتماعي إلى اتخاذ قرار ما في ظرف خاص. إذ يتعين إعادة تشكيل المنطق العقلي للفاعل، كما ينبغي، أيضاً، فهم

<sup>١٤٦</sup> - لورن فلوري: نفسه، ص: ٣٥.

الجانب اللاعقلي في سلوكه، تبعا للأهداف التي يتوخاها والوسائط التي يتوسلها، من أجل التوصل إلى فهم تفسيري للفعل.<sup>147</sup>

وللتوضيح أكثر، إذا كان علم الاجتماع عند إميل دوركايم يعتمد على المقاربة الوضعية التي تتعامل مع الظواهر الاجتماعية تعاملًا علميًا موضوعيًا، على أساس أن الظواهر الاجتماعية مثل الأشياء المادية، ينبغي دراستها كالعلوم الطبيعية، بعد التخلص - أولاً - من الأفكار المسبقة، وبناء الفرضيات العلمية، واللجوء إلى التجريب، وتمثل الإحصاء في تحليل الظاهرة الاجتماعية وتفسيرها، بغية إصدار القوانين والنظريات وتعميمها؛ فإن ماكس فيبر يعتمد منهجًا تأويليًا أو هيرمونيطيقًا يستند إلى الفهم (دراسة المعنى الداخلي)، والتأويل (إدخال الذات والمرجع على مستوى القراءة). ويعني هذا أن الفعل الاجتماعي أو الفعل الإنساني مرتبط بثقافة مجتمعية معينة. ومن ثم، لا يمكن دراسة الثقافة أو الإنسان من خلال المنهج الوضعي، بل لابد من تمثل مدرسة الفهم أو الهيرمونيطيقا في ذلك. أضف إلى ذلك أن الظاهرة الإنسانية مرتبطة بمجموعة من الأسباب، وليس بسبب واحد. لذا، يصعب تطبيق المنهج الوضعي على الظاهرة الاجتماعية التي يحضر فيها الإنسان باعتباره فاعلاً ومنفعلاً، وكائناً واعياً ومتغيراً.

ويستند منهج الفهم إلى ركيزتين أساسيتين هما: المثال ونسق المعاني. فالمثال إجراء عملي ينظر إلى الظاهرة المجتمعية نظرة كلية، باستخدام الحدس والإدراك المباشر. وفي المقابل، ينظر منهج التفسير إلى الظواهر في طابعها الذري، بتفتيتها إلى أجزاء وعناصر. كما أن المثال نموذج عقلي ومنطقي ومثالي صالح لوصف الوقائع الواقعية المعطاة، بالتركيز على مكوناتها وسماتها وعناصرها، وإبراز خصائصها المشتركة والمميزة والمتراطة فيما بينها. كما يجسد المثال الواقع المرصود، ويحتزله في نموذج فكري واضح

147 - Pierre Bréchier: Les grands courants de la sociologie, PUF, 2000, pp:80.

ومتسق ومنسجم. ومن ثم، فهدف الفهم هو البحث عن معنى العناصر المكونة للواقع المجتمعي، واستكشاف دلالاتها الرمزية بتأويلها وإدراكها إدراكا مباشرا. ويعني هذا أن الفهم يدرك الظواهر المجتمعية إدراكا سليما، ويحس بها إحساسا مباشرا، ويدركها دون معالجات تجريبية أو تفسيرية أو إحصائية، ودون أي استدلال أو استنتاج مباشر. وهي تظهر للعقل ظهورا بديهيا، كما لو كانت يقينا لا يضيف إليه الاستدلال شيئا<sup>١٤٨</sup>.

أما في ما يخص الركيزة الثانية، فيمكن القول بأن الفعل الاجتماعي يتضمن نسقا رمزيا، يحمل في طياته دلالات ثاوية وملتصقة، ندركها بالفهم والتأويل اعتمادا على تجاربنا وحضورنا الذاتي في هذا العالم. ومن ثم، يكون الهدف الأساس هو الوصول إلى وحدة المعنى أو الفكرة التي تتحكم في هذا الفعل، واستجلاء مختلف النوايا والمقاصد والأهداف التي كانت تتحكم في نشأة هذا الفعل أو السلوك المجتمعي.

ويمكن القول أيضا بأن منهجية ماكس فيبر تتعارض مع منهجية ماركس؛ لأن المنهجية الفيبرية منهجية هيرومينوطيقية تعتمد على الفهم والتأويل، والاهتمام بالفاعل الفردي (الميتودولوجيا الفردية). في حين، تعتبر سوسيولوجية ماركس بنائية تركز على الفاعل الجماعي، وتعطي للعوامل المادية أهمية كبيرة، على أساس أن البنية التحتية (البنية الاقتصادية) هي التي تتحكم في البنية الفوقية والإيديولوجية (الفن، والدين، والسياسة). أما ماكس فيبر، فيرجع ماهو مادي إلى ماهو ديني وفوقي، كما وضح ذلك جليا في كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)<sup>١٤٩</sup>، حيث

<sup>١٤٨</sup> - عبد الله إبراهيم: الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، ص: ٩٨-٩٩.

<sup>149</sup> -Max Weber: *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), traduction par Jacques Chavy, Plon, 1964 ; nouvelles traductions par Isabelle Kalinowski, Flammarion 2000; Jean-Pierre Grossein, Gallimard 2003.

بين أن القيم البروتستانتية الكالفانية هي التي ساهمت في بروز الرأسمالية العقلانية. أما ماركس فقد ركز على العوامل المادية والاقتصادية في ظهور هذه الرأسمالية<sup>١٥٠</sup>. وإذا كان ماركس قد ثار على الدين، فإن ماكس فيبر قد دافع عن فلسفة الأديان، وخاصة البروتستانتية، دعامة العقلانية والبيروقراطية والرأسمالية والحداثة الغربية. ومن ثم، تدعو البروتستانتية إلى ابتغاء الكسب المثمر، وتنمية الرأسمال، وفق دوافع سيكولوجية ومبادئ أخلاقية، مثل: الحرص، والشح، والاستثمار، وعدم التبذير، وحب العمل، ولاسيما أن المذهب البروتستاني الذي ظهر مع مارتن لوثر يمجّد العمل باعتباره غاية للحياة وفريضة من الله. " إن من لا يعمل لن يأكل " كما قال القديس بولس. ولذلك، يجتهد البروتستاني في العمل كي لا تلحقه لعنة الله. وكما تمتاز الأخلاق البروتستانتية بتمجيدها للعمل، تمتاز أيضا بدعوها إلى التقشف والاستثمار والادخار. وتلك هي الأسس الرئيسية التي قامت عليها الرأسمالية الحديثة...

وخلاصة القول: يرى فيبر أن المذهب البروتستاني، ولاسيما مذهب كالفين (Calvin)، قد خلق ما يسمى " بأخلاق المهنة " المعتمدة على نزعة صوفية تجتهد في جمع النقود واستثمارها في المشروعات التجارية والصناعية، بروح مطمئنة، تعتبر النجاح في الدنيا دليلا على رضا من الله ورضوان.<sup>١٥١</sup>

وعليه، إذا كان إميل دوركايم يدرس الظواهر الاجتماعية دراسة علمية وضعية، على أساس أن هذه الظواهر تشبه الأشياء. لذا، لا بد من دراستها في ضوء علوم الطبيعة، فإن ماكس فيبر الذي تأثر كثيرا بالمقاربة الهيرومونيطيقية، كان يميز بين علوم الطبيعة

<sup>150</sup> - Catherine Colliot-Thélène: la sociologie de Max Weber, p:5.

<sup>١٥١</sup> - محمد عابد الجابري وآخران: دروس الفلسفة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، طبعة ١٩٧١م، ص: ٣٤٦.

وعلوم الثقافة. ومادام علم الاجتماع يدرس الفعل الاجتماعي عند الأفراد والجماعات، فهو أقرب إلى علم الثقافة منه إلى علم الطبيعة. في حين، يمكن دراسة الاقتصاد السياسي دراسة علمية، بالاستفادة من علوم الطبيعة. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على الاختلاف المنهجي في دراسة العلوم الإنسانية، بالتشديد على التساؤل التالي: هل يمكن دراسة علوم الروح دراسة وضعية أم أنها علوم مستقلة بذاتها؟

وفي هذا الصدد، يقول السوسيولوجي الفرنسي جوليان فروند (١٩٢١-١٩٨٣م): "يشكل النزاع المنهجي الذي قسم الجامعيين الألمان في أواخر القرن التاسع عشر خلفية التأمل الإبستمولوجي لماكس فيبر...موضوع خلاف يتعلق بوضع العلوم الإنسانية: هل ينبغي إخضاعها لعلوم الطبيعة، كما يريد أنصار الوضعية، أم بالعكس تأكيد استقلاليتها؟ بالطبع، سرعان ماتحول هذا الجدل إلى مناقشة حول تصنيف العلوم، وفي هذا الخصوص انتهى أنصار استقلالية العلوم الإنسانية بدورهم إلى التعارض. فقد اعتبر البعض، منهم ديثي (Dilthey)، أن مبرر هذا التصنيف هو اختلاف الموضوع، على أساس التمييز بين عالم الطبيعة وعالم الفكر أو التاريخ. فالواقع يقسم إلى قطاعات مستقلة يوجه كل منها فئة خاصة من العلوم. في حين، إن البعض الآخر، ومنهم ويندلبند (Windelband) وريكيرت (Rickert)، يرفض تجزئة الواقع الذي يبقى واحدا هو ذاته دوما، ويقترح هؤلاء أساسا منطقيا لدراسة الواقع، حيث يسعى العالم إما إلى معرفة العلاقات العامة أو القوانين، وإما إلى معرفة الظاهرة بخصوصيتها؛ وهكذا يكون هناك منهجان رئيسيان، واحد يمكن تسميته بالعام، والآخر بالخاص.. مهما يكن التمييز بين العام والخاص، فمن الخطأ القول: إن علوم الطبيعة تستخدم عمليا المنهج الطبيعي أو المنهج العام فقط، وأن علوم الثقافة تستخدم المنهج التاريخي أو الخاص فقط. لا يتمتع أي من هذين المنهجين بامتياز أو تفوق بالنسبة إلى الآخر. وينكر فيبر، الملتزم بروح الإبستمولوجيا

الكانطية، أن يكون بوسع المعرفة أن تكون صورة للواقع أو نسخة كاملة عنه، سواء بمعنى المدلول، أو بمعنى المفهوم. فالواقع لامتناه ولايفنى. وبناء عليه، فالمشكلة الأساسية لنظرية المعرفة هي مشكلة العلاقات بين القانون والتاريخ، بين المفهوم والواقع. وأيا يكن المنهج المعتمد، فإن كل واحد يقوم بعملية انتقاء من التنوع اللامحدود للواقع التجريبي.<sup>١٥٢</sup>

وقد أثبت رايون أرون (R. Aron) أن منهج ماكس فيبر السوسيولوجي يركز على ثلاثة مقومات أساسية هي: الفهم، والتاريخ، والثقافة.<sup>١٥٣</sup>

ومن جهة أخرى، يرى محمود عودة، في كتابه (أسس علم الاجتماع)، "ومن الجدير بالذكر أن رائد علم الاجتماع الألماني ماكس فيبر قد تأثر إلى أبعد حد بهذا التصور مما دفعه إلى أن يطور أسلوبا للبحث الاجتماعي عرف بأسلوب الفهم التعاطفي بوصفه الوسيلة الأساسية لفهم ودراسة أنماط الفعل الاجتماعي المختلفة، لكن ذلك لم يدفع فيبر إلى الإقلاع عن المنهج العلمي بمبادئه الأساسية كالتلازم في الوقوع والتلازم في التغير وبصفة خاصة حينما كان يصدر دراسة العلاقة بين الرأسمالية الحديثة والمذهب البروتستانتي - وهذا قد يدعونا إلى القول بأنه إما أن ماكس فيبر قد حاول التوفيق بين المنهج العلمي بوصفه قاسما مشتركا بين العلوم جميعا وبين أسلوب الفهم بوصفه أداة فعالة لفهم الظاهرة الإنسانية، أو أن هناك علمي اجتماع عند ماكس فيبر وليس علما واحدا، لكن الأقرب إلى المنطق أن

<sup>١٥٢</sup> - جوليان فروند: سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة: جورج أبوصالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص: ٢١-٢٢.

<sup>153</sup> -R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, collection Tel, Gallimard, 1967, p. 504.

الفهم التعاطفي للظاهرة الإنسانية يمكن أن يضيف إليها وأن يكمل معرفتنا بها أو دراستنا الموضوعية لها.<sup>١٥٤</sup>

وخلاصة القول، يعتمد ماكس فيبر على منهج الفهم في دراسة السلوك الاجتماعي، ورصد أشكال الهيمنة والسلطة، ويعني هذا أنه من مؤسسي مدرسة الفهم في علم الاجتماع. ويعني هذا أن منهجية ماكس فيبر تهدف إلى فهم معنى التفاعلات السلوكية للأفراد داخل المجتمع. أي: يدرس علم الاجتماع العمل الاجتماعي (Action social) الذي يقصد به مجموعة من الوسائل التي يستند إليها المجتمع للحفاظ على اتساقه وانسجامه، وخاصة الوسائل القانونية والتنظيمية أو الأعمال التي تدفع الأفراد والجماعات التي تعيش نوعاً من الهشاشة إلى العيش الكريم، والانصهار في وحدة المجتمع.

وقد تبلور هذا المنهج القائم على دراسة التفاعلات القائمة بين الأفراد في كتابه) الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) الذي نشره في شكل مقالين سنتي ١٩٠٤ و ١٩٠٥م، حيث درس فيهما أثر العوامل الدينية في ظهور العقلانية، وكيف ساهم الإصلاح البروتستانتي في نشأة الاقتصاد الرأسمالي المادي. ومن ثم، فقد ركز ماكس فيبر على العقلانية، واعتبرها مظهراً من مظاهر الحضارة الغربية، وقد جاءت مرافقة لنشوء الرأسمالية (الاقتصاد العقلاني) والبيروقراطية (الإدارة العقلانية).

ومن هنا، فالدين البروتستانتي، باعتباره فعلاً إيجابياً، هو المحرك الحقيقي للعقلانية والحدثة والاقتصاد الرأسمالي، وقد أهله لقيادة حدثة كونية وتقديم نظرة عقلانية لرؤية العالم؛ وهذا ما جعل ماكس فيبر من مؤسسي علم اجتماع الأديان.

وعلى العموم، يتميز المنهج الفيبري بالتعدد لوجود ثلاثة أسس أو خطوات تطبيقية هي: الفهم، والتأويل، والتفسير. بيد أن الفهم هو المعبر في دراسة الظواهر المجتمعية، وهو الذي يتحكم في التأويل والتفسير معاً لتقديم تحليل جيد وأفضل وملائم.

<sup>١٥٤</sup> - محمود عودة: أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د.ت، ص: ٦٦.

## المبحث الخامس: النمط المثالي أساس الفهم

يعد النمط المثالي (L'idéal-type) - عند ماكس فيبر - مفهوما مجردا، أو مقولة وصفية عامة تساعدنا على فهم مجموعة من الظواهر وتفسيرها والتنظير لها، وليس من الضروري أن تكون خصائص هذا النمط متوفرة دائما، وبشكل جيد، في الظواهر الملاحظة والمدركة. ومن ثم، فههدف النمط المثالي هو تكوين نموذج للظاهرة الاجتماعية أو منظور هادف لها. وبعد ذلك، استعمل المفهوم من قبل منظري المنظمات الاجتماعية للإشارة إلى الدراسات التجريبية المتعلقة بالبيروقراطية. ولا يميلنا مفهوم المثالي على الجودة والإتقان والحكم الإيجابي، بل هو دليل لبناء الفرضيات، ونموذج لفهم الظواهر المدركة في الواقع، أو تعبير عن الفكر المنظم. بمعنى أن النمط المثالي هو نتاج لعملية تركيبية لمجموعة من السمات والمواصفات لظاهرة مجتمعية ما، تكون مجردة وعامة، وتصنيفها ضمن نموذج فكري وعقلي ومنطقي متسق. وللمثيل، حينما ندرس البيروقراطية، فإننا ندرسها في مجالات متعددة، وفي أمكنة مختلفة، لكننا نتحدث عنها بطريقة مثالية عامة، بالتركيز على خصائصها ومميزاتها المجردة والمشاركة في عمومها، لقبولتها ضمن نموذج مفهومي ووصفي ما. أضف إلى ذلك أن النمط المثالي هو نتيجة لمجموعة من المقارنات والعمليات الوصفية لظاهرة مجتمعية ما. ومن هنا، فالمثالي لاعلاقة له بالقيمة، بل يرتبط بمنظومة من الخصائص والأوصاف والسمات المشتركة الناتجة عن ملاحظة ظاهرة ما. وبتعبير آخر، يعني النمط المثالي تجريد أو تحويل الظاهرة المجتمعية المدركة والملاحظة إلى نموذج ذهني مجرد في شكل خصائص ومكونات وسمات مشتركة مجردة وعامة. أي: الانتقال من

المحسوس إلى المجرد المثالي. فحينما يرصد الملاحظ ظاهرة مدركة ما ومعزولة، فإنه يختزلها في مجموعة من المكونات والخصائص والسمات العامة والمجردة لبناء نمطها المثالي والمفهومي.

إذاً، فالأنماط السلوكية، كالسلوك العقلي، والسلوك اللاعقلي، والسلوك القيمي العقلي، والسلوك العاطفي، بمثابة " نماذج أو أفكار عقلية مثالية: هي مثالية بمعنى أنها ليست صادرة من الحياة الاجتماعية الواقعية، لابعنى أنها صادرة من ماهيات مجردة كـ " مثل " أفلاطون مثلاً. إنها نماذج مثالية لكونها مشتقة أساساً من الحقيقة التاريخية، تلك الحقيقة المعقدة جداً، والتي تعتبر هذه التصنيفات السلوكية مجرد تبسيط لها. ومن هنا، يدرس علم الاجتماع عند فيبر تلك الأنماط الاجتماعية المثالية التي تحدد طبيعة تصورات الإنسان وإدراكاته ومواقفه السلوكية في المجتمع. وإذا كانت هذه الأنماط كامنة حقا في بنيت المجتمع، فهي مع ذلك، بمثابة أنماط قياسية تحدد السلوك، وتوجه العقل.

وعلى رأس هذه الأنماط المحددة للسلوك الموجهة للفعل، توجد القيم الأخلاقية والدينية، ثم العرف والعادات والقانون، بالإضافة إلى أنماط أخرى ذات طبيعة سيكولوجية كالحب والكراهية والحقد... ومهما كان الأمر، وسواء كان العنصر الموجه للسلوك هو هذا النمط أو ذاك، فإن الفعل الاجتماعي الحقيقي عند فيبر هو السلوك الهادف المرتبط بغاية معينة. أما السلوك الذي لا هدف له، فهو سلوك لاعقلي، سلوك آلي لاقيمة له من الناحية التاريخية.<sup>١٥٥</sup>

إذاً، فالنمط المثالي أداة تصورية وإجرائية أساسية، أو هو بمثابة منهج أو مقياس أو نموذج تركيبى، يستخدم لوصف الوقائع المجتمعية وتقييمها. وقد ذكر ماكس فيبر خصائص متعددة للبيروقراطية كنمط مثالي، وفي تقديمه للنموذج البيروقراطي لم يصف تنظيماً بعينه، ولم يستخدم مفهوم النمط المثالي بمعنى التقويم الإيجابي، فقد كان

<sup>١٥٥</sup> - محمد عابد الجابري وآخران: دروس الفلسفة، ص: ٣٤٦.

هدفه هو قياس درجة البيروقراطية في التنظيم الواقعي<sup>١٥٦</sup>. ويستخدم مصطلح النمط المثالي أيضا لدراسة الدين، والأسرة، والسلطة، والنظم الاقتصادية. ويعني هذا أن النمط المثالي هو أداة للفهم وإدراك الظواهر المجتمعية إدراكا مباشرا وبدونها وواضحا. ويرى أنتوني غيدنز (Giddens) أن " الأنماط المثالية هي نماذج مفهومية وتحليلية يمكن استخدامها لفهم العالم. وقلما توجد هذه النماذج في العالم الواقعي. وربما لا توجد على الإطلاق. وفي أغلب الحالات تتضح جوانب أو ملامح قليلة منها في الواقع. غير أن هذه النماذج الافتراضية قد تكون مفيدة جدا، عندما نحاول فهم الأوضاع الفعلية في العالم بمقارنتها بواحد من هذه الأنماط المثالية. وفي هذا السياق، تكون الأنماط المثالية بمثابة نقطة مرجعية ثابتة. وتجدد الإشارة هنا إلى أن النمط المثالي لم يكن يعني بالنسبة إلى فيبر أن هذا التصور قد وصل حدود الكمال أو حقق الهدف المنشود. وما كان يعنيه فيبر أن النموذج يمثل صورة صافية لظاهرة ما، وقد استخدم فيبر هذه النماذج المثالية في تحليله لأشكال البيروقراطية والسوق.<sup>١٥٧</sup> وللمثيل بشكل أبسط، ف شخصية " البخيل " في مسرحية مولير شخصية كاريكاتورية، مع أن احتمال أن نلتقيها في الواقع قليل، لكنها تمثل النمط الأصيل للبخل. هذه الشخصية نمط مثال للبخلاء. فالنمط المثال هو تشييد فكري لا يعكس الواقع التجريبي المرصود، بل يسمح بتحليل مكوناته وخصائصه. وعليه، يتم تحصيل النمط المثالي عند ما كس فيبر بالربط بين عدد من الظواهر، بتصنيفها وتنظيمها وترتيبها ضمن نموذج فكري منسجم ومتسق.

<sup>١٥٦</sup> - انظر: مجموعة من المؤلفين السوسيولوجيين: قراءة معاصرة في نظريات علم الاجتماع، ترجمة: مصطفى خلف عبد الجواد، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر، طبعة ٢٠٠٢م، ص: ٢٢٩.

<sup>١٥٧</sup> - أنتوني غيدنز: علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥م، ص: ٧١.

وعليه، يعد النموذج المثالي بمثابة قالب للتوصيف والتجريد والتفصيل والتصنيف والنمذجة، وتحويل الواقع إلى قوانين وبناءات لها قيمة كشفية كبيرة جدا. أي: يقوم النموذج المثال على ربط النظرية بالواقع بغية تحديد الأشكال والمفاهيم المجردة، وصولا إلى تصنيف نوعي، وتبيان للمكونات الجوهرية، وتحديد للسمات الثانوية، وتصنيف للأشكال. ومن هنا، فإن "النظام المنطقي للمفاهيم من جانب، والترتيب التجريبي لما هو خاضع للتصور في إطار الزمان والمكان، إلى جانب الترابط السببي من جانب آخر، كل ذلك سيبدو مترابطا إلى درجة أن محاولة الإساءة إلى الواقع، لتؤكد فيه القابلية الفعلية للبناء، ستبدو محاولة لا يمكن مقاومتها."<sup>١٥٨</sup>

وهكذا، يتبنى ماكس فيبر النموذج المثالي لتوصيف الظواهر المجتمعية تجريدا وتفصيلا وتصنيفا، فالماركسية - مثلا - هي النموذج المثالي للتطور، والغرب هو النموذج المثالي للحدثة والعقلانية والشرعية...

## المبحث السادس: أنماط الفعل الاجتماعي

يستخدم النمط المثالي عند ماكس فيبر في فهم الفعل الاجتماعي وحتمياته، ويحمل هذا الفعل معنى ما، مادام موجهها نحو الغير. ومن ثم، فهذه الأفعال أنواع وأنماط. فهناك أفعال غير واعية أو أقل وعيا، وأفعال اجتماعية، وأفعال أكثر وعيا، وأفعال أكثر اجتماعية على الشكل التالي:

**① الفعل التقليدي:** ينبني هذا الفعل على العادات والقيم والأعراف والتقاليد؛ فالأنشطة اليومية، مثل: الأكل بشوكة أو المصافحة بالأيدي تنأى من الفعل التقليدي.

<sup>١٥٨</sup> - كاترين كوليو تيلين: ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٤م، ص: ١١٩.

② **الفعل الوجداني أو العاطفي:** هو ذلك الفعل الذي توجهه العواطف. ومن ثم، فهو فعل غير عقلائي. مثل: عقاب الأم لابنها بطريقة عاطفية وانفعالية.

③ **الفعل الأخلاقي العقلاني:** هو فعل يتجه صوب القيم، له درجة عالية من الوعي، ويرتبط بهدف ما ضمن نظام القيم، مثل: ربان السفينة الذي يغرق مع سفينته، حين استحالة إنقاذها (فعل التضحية).

④ **الفعل العقلاني الهادف:** يرتبط هذا الفعل بالتخطيط والترشيد العقلاني والتدبير الجيد. أي: يخطط قبل التنفيذ، ويقارن بين الوسائل المتاحة قبل العمل للوصول إلى أهدافه المرجوة، ويحلل النتائج المتوقعة الناتجة عن هذا الفعل المرتقب. مثل: الإستراتيجية العسكرية أو الاقتصادية أو الإدارية.

ويعني هذا أن فعل الفرد إما تقليدي، وإما عاطفي، وإما عقلائي. فالمستهلك يكون عقلائياً حينما يختار منتجاً لشراؤه حسب دخله المادي، ووفق الأجرة التي يحصل عليها (فعل عقلائي)؛ وقد يكون مدفوعاً بعاداته الاستهلاكية التقليدية لاختيار منتج ما (فعل تقليدي)؛ أو عن طريق رغباته التي لاتقاوم (فعل وجداني). وهكذا، تتواشج الأنماط الثلاثة في النشاط الواحد للفرد (نشاط المستهلك).

" هذه الأنماط الأربعة من السلوك ترتبط ارتباطاً وظيفياً بأنماط العلاقات الاجتماعية: فالسلوك العقلي بنوعيه، هو الفعل الاجتماعي الذي يسود المجتمع عامة. أما السلوك العاطفي، فهو خاص بالجماعة. في حين، إن السلوك اللاعقلي يخص الإنسانية جمعاء، وقوامه جملة من العادات والتقاليد التي قد تتحول إلى سلطة اجتماعية قاهرة<sup>١٥٩</sup>. "

<sup>١٥٩</sup> - محمد عابد الجابري وآخران: نفسه، ص: ٢٤٥.

ومن هنا، فسوسيولوجيا الفهم هي التي تنكب على رصد هذه الأفعال في المجتمع المدروس، بتصنيفها وتنميطها والبحث عن دلالاتها الظاهرة والخفية، مع تمجيد الفعل العقلاني الهادف والبناء.

## المبحث السابع: السوسيولوجيا السياسية

يعد ماكس فيبر مؤسس علم اجتماع السياسة. ومن ثم، تعني السوسيولوجيا السياسية إما علم الدولة أو علم السلطة. بيد أن علم الاجتماع السياسي عند ماكس فيبر يقصد به علم السلطة والحكومة والولاية والقيادة في كل المجتمعات وفي كل المجموعات البشرية، وليس فقط في المجتمع القومي<sup>١٦٠</sup>. لذا، تبنى السوسيولوجيا السياسية عند ماكس فيبر على مجموعة من التصورات النظرية التي يمكن تحديدها في الأفكار التالية:

### المطلب الأول: العنف المشروع أو المبرر

يقصد بالسياسة عند ماكس فيبر الدولة أو التجمع السياسي أو تلك التأثيرات التي تمارسها الدولة في الأفراد أو ما يمارس ضدها من تأثير. ومن ثم، يرى فيبر أن الدولة تتميز بالقوة والعنف وتمارس ما يسمى بمشروعية العنف. ويعني هذا أن الفرد ليس له الحق في ممارسة العنف مهما كانت قيمته الاجتماعية، ومكانته الوظيفية في المجتمع. فالدولة هي المؤسسة الوحيدة التي لها الحق في ممارسة العنف والقوة باسم القانون

<sup>١٦٠</sup> - موريس دوفرجه: علم اجتماع السياسة، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠٠١م، ص: ٢١.

والتشريع والدستور. ويكون العنف المبرر - هنا- بالسجن، أو المراقبة أو معاقبة المجرم، وإصدار اللوائح القانونية التي تجرم الفعل الإجرامي الذي قام به الفاعل الاجتماعي. وفي هذا السياق، يقول ماكس فيبر: " نعني بكلمة سياسة إدارة التجمع السياسي الذي نسميه اليوم " دولة"، أو التأثير الذي يمارس على هذه الإدارة. ولكن ماهو التجمع السياسي من وجهة نظر عالم الاجتماع؟ وما الدولة؟ لايمكن تعريف الدولة بدورها من الناحية السوسولوجية بمحتوى ما تقوم به، إذ لا توجد تقريبا أية مهمة لم يقم بها في يوم من الأيام تجمع سياسي ما؛ ومن جهة أخرى لا توجد أيضا مهمات يمكن أن نقول عنها بأنها كانت في وقت ما تخص، على الأقل بصفة حصرية، التجمعات السياسية التي نسميها اليوم دولا أو التي شكلت تاريخيا أصول الدولة الحديثة. هذه الأخيرة لايمكن تعريفها سوسولوجيا إلا بالوسيلة المميزة الخاصة بها، وأيضا بكل تجمع سياسي آخر، ألا وهو العنف الفيزيائي. قال تروتسكي يوما في بريست- ليتوفسك: " كل دولة تنبني على القوة". وهذا أكيد فعلا.. إن العنف ليس بطبيعة الحال إلا الوسيلة الوحيدة للدولة، بدون شك، ولكنه وسيلتها الخاصة. وفي أيامنا هذه تعتبر العلاقة بين الدولة والعنف علاقة حميمة جدا. كانت التجمعات السياسية بمختلف أنواعها هذه تعتبر العنف الفيزيائي الوسيلة العادية للسلطة، وعلى العكس من ذلك يجب تصور الدولة المعاصرة كجماعة إنسانية في حدود مجال جغرافي محدد تطالب بنجاح ولمصلحتها الخاصة باحتكار العنف الفيزيائي المشروع. وما هو بالفعل خاص بعصرنا هو أنه لايسمح للتجمعات الأخرى أو للأفراد بالحق في اللجوء إلى العنف إلا عندما تسمح بذلك الدولة: إذ تصبح هذه الأخيرة المصدر الوحيد للحق في العنف.<sup>161</sup>

<sup>161</sup> -Max Weber: Le savant et le politique, Plon 10/18, 1979, pp:99-101.

ولا يقتصر العنف على الدول الديكتاتورية والمستبدة فحسب، بل تمارسها الدولة الديمقراطية أيضا، لكن في نطاق قانوني وشرعي ودستوري؛ إذ تخول الدولة لمؤسسة الأمن أن تتدخل لحماية مرافق التجمع السياسي.

في حين، ترى جاكلين روس (J.Russ) أنه لا ينبغي للدولة أن تمارس العنف مهما كان شرعيا أو غير شرعي، بل ينبغي أن تكون الدولة مؤسسة لضمان الحريات والقوانين والحقوق، مع الإقرار بفصل السلط، واحترام حقوق الإنسان، ونشر العدالة. وفي هذا النطاق، تقول جاكلين روس: " إن دولة الحق لا تتمثل في الصورة القانونية المجردة فحسب، بل تتمثل فيما يتجسد بقوة في مجتمعاتنا، لأن القرن العشرين يبلور نجاحها ويعبر عنه.. إن دولة الحق تؤدي إلى ممارسة معقلنة لسلطة الدولة، ممارسة تشبث بالقانون، وباحترام الحريات، كما تؤدي إلى تنظيم سياسي متوازن يفتح على مجال الحريات العامة. لكن ماهي دولة الحق؟ إنهادولة فيها حق وفيها قانون يخضعان معا إلى مبدأ احترام الشخص، وهي صيغة قانونية تضمن الحريات الفردية، وتمسك بالكرامة الإنسانية، وذلك ضد كل أنواع العنف والقوة والتخويف.... إن سلطة دولة الحق تتخذ ملامح ثلاثة: القانون، والحق، وفصل السلط، وتضمن جميعها احترام الشخص، وتسهر على تأسيس هذا الاحترام. <sup>162</sup>"

وعليه، فهناك تصوران متناقضان: تصور ماكس فيبر الذي يدافع عن عنف الدولة المبرر والمشروع، وتصور جاكلين روس الذي يرفض استعمال العنف مهما كانت طبيعته ومصدره.

<sup>162</sup> -Jacqueline Russ: Les théories du pouvoir, Librairie Générale française, Coll.Poche, 1944, pp:90-94.

## المطلب الثاني: أشكال السلطة والهيمنة

من المعروف أن الدولة تمارس ضد مواطنيها العنف المشروع المبرر. لذا، يخضع الناس لتلك الدولة وفق أسباب داخلية ثلاثة تبرر تلك السيطرة أو تلك الهيمنة السياسية التي تفرضها الدولة على مواطنيها:

**1** السبب الأول هو **نفوذ الماضي**، ويحيلنا هذا على العادات والتقاليد والأعراف والطقوس المقدسة التي تجعل الشيخ أو السيد الإقطاعي يسيطر على السلطة. وهنا، نتحدث عن **السلطة التقليدية**.

**2** السبب الثاني هو **السحر الشخصي والإلهام الخارق**. ويحيلنا هذا على الزعيم البطل أو النبي أو القائد الملهم أو الزعيم النقابي الكبير أو القيادي الحزبي المتميز والمحنك. وهنا، نتحدث عن **السلطة الكاريزمية**.

**3** والسبب الثالث هو **الاحتكام إلى الشرعية**. ويحيلنا هذا على السلطة الشرعية العقلانية التي تقوم على الأسس التالية: الليبرالية، والانتخاب، والاستحقاق، والعقلانية، والشرعية، والبيروقراطية، واحترام الأدوار والوظائف، كما يظهر ذلك بينا في المجتمعات الحديثة.

الاحتكام إلى الماضي	الاحتكام إلى قدرات الشخصية الخارقة	الاحتكام إلى الشرعية
السلطة التقليدية	السلطة الكاريزمية	السلطة الشرعية العقلانية

والآن، نورد قولة ماكس فيبر التي يوضح فيها هذه الأفكار: "إن الدولة، مثل كل التجمعات السياسية التي سبقتها تاريخياً، تكمن في علاقة سيادة الانسان على الانسان، مبنية على وسيلة العنف المشروع - أي العنف المعتبر شرعياً -، اذ لا يمكن " للدولة " أن توجد إلا بشرط خضوع الرجال المسودين للسلطة التي يطالب بها الأسياد، وعندها تطرح الأسئلة التالية نفسها على بساط البحث: لأي شروط يخضعون؟ ولماذا؟ وعلى أية تبريرات داخلية، أو وسائل خارجية تستند هذه السيطرة؟ مبدئياً، هناك ثلاثة أسباب داخلية تبرر السيطرة، ومن ثم هناك ثلاثة أسس للشرعية، أولاً: نفوذ " الأمس الأزلي ". أي: نفوذ التقاليد المقدسة بصلاحياتها العريقة، وبعادة احترامها المتحذرة في الانسان. هذه هي " السلطة التقليدية " التي كان البطريك " الشيخ " أو السيد الاقطاعي يمارسها فيما مضى. وبالدرجة الثانية: النفوذ المبني على السحر الشخصي والفائق لفرد ما، نفوذ يحظى بثقتهم بشخصه نظراً لما يتفرد به من صفات خارقة كالبطولة أو بميزات أخرى مثالية تجعل منه زعيماً. هذه هي السلطة الكارزمية التي كان النبي يمارسها، أو يمارسها - في المجال السياسي - الزعيم الحزبي المنتخب أو الديماغوجي الكبير أو زعيم حزب سياسي. هناك أخيراً السلطة الثالثة التي تفرض نفسها بفضل " الشرعية "، بفضل الايمان بصلاحيه وضع شرعي وكفاءة ايجابية مبنية على قواعد عقلانية قائمة. وبتعابير أخرى: السلطة المبنية على الطاعة التي تؤدي الواجبات المطابقة للوضع القائم.

هذه هي السلطة كما يمارسها " خادم " الدولة الحديثة، وكذلك كل الذين يمكنهم بزمام السلطة إلى جانبه" ١٦٣.

١٦٣ - ماكس فيبر: رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة: نادر ذكري، عن الفلسفة الحديثة، لعبد السلام بنعبد العالي ومحمد سيلا، دار الأمان، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى سنة ١٩٩١م، ص: ٢٧٣.

ويعني هذا كله أن أنماط الأفعال تحيلنا إلى نمط آخر من أشكال السلطة والهيمنة السياسية التي تتمثل في الأنواع التالية:

① **الهيمنة التقليدية:** تنبني على شرعية الحاكم التقليدي الذي يحترم العادات والأعراف والتقاليد أثناء ممارسة سلطته السياسية، مثل: السلطة الأبوية في المجتمعات الأيبسية، وسلطة الأسياد في المجتمع الإقطاعي.

② **الهيمنة الكاريزمية:** تنبني على هيئة الشخص الحاكم وصورته وصفاته الخارقة (نابليون والمسيح - مثلاً-).

③ **الهيمنة الشرعية القانونية:** تتمثل في مدى احترام الحاكم لسلطة القوانين، ووصوله إلى الحكم عن جدارة واستحقاق، مثل: السلطة في التنظيمات السياسية الغربية الحديثة والمعاصرة.

طبعاً، يدافع ماكس فيبر عن الفعل العقلاني الهادف، والهيمنة الشرعية القانونية، وهما أساس الليبرالية البيروقراطية العاقلة والراشدة. وفي هذا الصدد، يقول ماكس فيبر: " يتطلع كل علم إلى الحقيقة. والحقيقة التي يتطلع إليها العلم تكون إما عقلانية ورياضية ومنطقية، وإما لاعقلانية شعورية. والحقيقة العقلانية، في النشاط والفعل، هي، قبل كل شيء، فكرية وواضحة وتتم الوضوح ( $2+2=4$ ). وأما الحقيقة اللاعقلانية والشعورية، في النشاط والفعل، فهي، قبل كل شيء، وجدانية...

إن الطريقة العلمية الفعالة لفهم لاعقلانية السلوك الشعورية، تقوم على اعتبار اللاعقلانية مجرد انحراف عن عقلانية السلوك الخالصة. إن بناء العقلانية الخالصة يمثل نمطاً (Type) يوضع بتصرف عالم الاجتماع، بهدف فهم حقيقة

النشاط والفعل المجتمعي الذي تفعل فيه لاعتقالات من كل الأنواع والأشكال.<sup>١٦٤</sup>

وعليه، يرتبط الفعل العقلاني بالشرعية القانونية والنظام البيروقراطي. وهذه هي الأسس الحقيقية للبرالية الرأسمالية المتقدمة والمزدهرة حسب ماكس فيبر.

## المبحث الثامن: ماكس فيبر وسوسيولوجيا الإدارة

يعد ماكس فيبر من مؤسسي علم الإدارة الحديثة، وقد تحدث كثيرا عن مجموعة من المفاهيم الإدارية والتنظيمية، مثل: السلطة، والشرعية، والبيروقراطية، والهرمية الإدارية، ومبدأ الكفاءة... ومن ثم، فقد أدلى بتصورات مهمة حول التنظيم والمنظمات. وبذلك، " قدم فيبر أول تفسير منهجي لنشأة المنظمات الحديثة. فهو يعتبرها سبيلا لتنسيق أنشطة البشر وما ينتجونه من سلع بأسلوب مستقر ومستمر عبر الزمان والمكان. وأكد فيبر أن نمو المنظمات يعتمد على السيطرة على المعلومات، وشدد على الأهمية المركزية للكتابة في هذه العملية: فالمنظمة، في رأيه، تحتاج إلى تدوين القواعد والقوانين التي تستهدي بها لأداء عملها، مثلما تحتاج إلى ملفات تحتزل فيها ذاكرتها. ورأى فيبر أن المنظمات تتميز بطبيعتها بنظام تراتبي ومراتب في الوقت نفسه مع تركز السلطة في مستوياته العليا.<sup>١٦٥</sup>

<sup>164</sup> - Max Weber: **Economie et société**, introduction de Hinnerk Bruhns, traduction par Catherine Colliot-Thélène et Françoise Laroche, La Découverte, 1998, p:6.

<sup>١٦٥</sup> - أنتوني غدنز: علم الاجتماع، ص: ٤٠٨.

ومن هنا، لابد من التوقف عند مفهوم إداري مهم، بالشرح والتوضيح والتحليل، وهو مفهوم البيروقراطية. إذًا، ما معنى البيروقراطية؟ وإلى أي مدى تعد أساس الحداثة العقلانية؟ وما سلبياتها؟

تعني كلمة البيروقراطية المكتب أو الموظفين الجالسين إلى مكاتبهم لتأدية خدمات عامة. ولقد ظهرت البيروقراطية في القرن السابع عشر لتدل على المكاتب الحكومية، وقد استعمل المصطلح من قبل الكاتب الفرنسي **ديغورنيه** سنة ١٧٤٥م الذي جمع بين مقطعين هما: **بيرو** الذي يعني المكتب، و**كراتيا** الذي يعني الحكم. وبعد ذلك، أطلقت البيروقراطية على كل مرافق الدولة من مدارس، ومستشفيات، وجامعات، ومؤسسات رسمية... كما تدل كلمة البيروقراطية على القوة والسلطة والنفوذ والسيادة. وقد ظهرت البيروقراطية لتنظيم العمل وتسهيله والتحكم فيها برمجة وتخطيطا وتديرا وتوجيها وقيادة وإشرافا وتقيوما. والبيروقراطية نتاج للرأسمالية والعقلانية والحداثة الغربية، ونتاج لتقسيم العمل وتنظيمه إداريا. ويمكن الحديث عن مواقف ثلاثة إزاء البيروقراطية:

**① موقف سلبي:** مفاده أن البيروقراطية تنظيم إداري روتيني ومعقد وبطيء في أداء الخدمات العامة؛ مما دفع بلزاك إلى القول بأن البيروقراطية هي "السلطة الكبرى التي يمارسها الأقرام"<sup>١٦٦</sup>؛

**② موقف إيجابي:** ينظر إلى البيروقراطية نظرية متميزة، على أساس أنها طريقة في تنظيم العمل وتديره وفق خطة عقلانية هادفة. ومن ثم، فهي نموذج للحرص والدقة والكفاءة والفعالية الإدارية، مادام هناك احتكام إلى التعليمات والأوامر والإجراءات التنظيمية الصارمة<sup>١٦٧</sup>؛

<sup>١٦٦</sup> - أنتوني غيدنز: نفسه، ص: ٤٠٩.

<sup>١٦٧</sup> - أنتوني غيدنز: نفسه، ص: ٤٠٩.

③ **موقف وسط واعتدال:** ويمثله ماكس فيبر، إذ ذكر إيجابيات البيروقراطية وسلبياتها في الوقت نفسه. ويتخوف أن تحيد البيروقراطية عن أهدافها الحقيقية، فتصبح أسلوباً لممارسة القوة والتسلط والرقابة.

و اليوم، ينظر كثير من الناس إلى البيروقراطية نظرة سلبية؛ لأنها تحيل على البطء والروتين والفساد الإداري، وتعقيد الإجراءات الشكلية والمساطر الإدارية. في حين، يعتبرها ماكس فيبر أساس العقلانية والتقدم والازدهار الرأسمالي الحديث. ويعني هذا أن ماكس فيبر يدافع عن البيروقراطية التي تقوم على الشرعية، والعقلانية، والحداثة، والكفاءة المهنية والحرفية والعلمية.

وعليه، فقد وضع فيبر نموذجاً " يحدد مفهوماً مثالياً للبيروقراطية يتفق مع التوجهات التي كانت سائدة في عصره، وقد أصبح هذا النظام من أكثر الأنظمة الإدارية الشائعة بعد الثورة الصناعية، فكان لا بد من وجود نظام إداري يستطيع التعامل مع التوسع الهائل في الإنتاج الصناعي، وما نجم عنه من تضخم في المؤسسات الاقتصادية والصناعية والاجتماعية، ومرافق ذلك من تعقيد في الحياة البشرية، وتبين أنه من الصعوبة بمكان أن يستطيع شخص واحد القيام بأعمال متعددة ومعقدة في آن واحد، وهذا كان من المبررات التي دفعت فيبر إلى البحث عن تنظيم إداري قادر على ضبط ومراقبة المهمات الصناعية المختلفة، فقام بتحديد المهام والأدوار والصلاحيات لكل شخص ضمن نظام هرمي، بحيث يكون الفرد ضمن هذا التنظيم تابعاً لرئيس واحد، ويتبعه في الوقت نفسه مجموعة من المرؤوسين، وحدد فيبر مهام وصلاحيات وأدوار المرؤوسين بدقة ضمن لوائح وإجراءات وقواعد مكتوبة، وبذلك تتحكم في سلوك الجماعة البيروقراطية مجموعة ضوابط مقننة جامدة." ١٦٨

١٦٨ - إبراهيم بن عبد العزيز الدعيلج: الإدارة حقائق تتجدد، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٤م، ص: ٨٤.

ومن ثم، تقوم البيروقراطية على العلاقات السلطوية، واحترام مجموعة من الإجراءات والقواعد الرسمية والتنظيمية التي تتحكم في العمل، ومراعاة السلم الإداري، والأخذ بالتراتبية الإدارية الهرمية (الهيرارشية) من الرئيس إلى المرؤوس، أو من القمة إلى القاعدة (البنية الطويلة أو السطحية)، أو من المركز إلى غير المركز، والاحتكام إلى الخبرة والكفاءة والاستحقاق، دون اللجوء إلى العلاقات الإنسانية والشخصية. أضف إلى ذلك الأخذ بالمستويات الإدارية (العليا، والوسطى، والدنيا)، واحترام التسلسل الإداري، وهذا كله من أجل خدمة المصلحة العامة، وتجويد المنتج، وتحسين الأداء وتنظيمه كما وكيفما. ويعني هذا أن البيروقراطية وجدت من أجل "تسريع العمل وتقليل الأخطاء والدقة في الإنجاز والمحافظة على حقوق الموظف والصالح العام، وليست بالعكس، كما أصبح يحدث في أكثر الأحيان على أرض الواقع، بحيث إننا نلاحظ إفرازات سلبية، إساءات للبيروقراطية، والأهم من ذلك أنها أثرت على الناس في ضوء التعقيد الذي يلقونه. وإن ربط التعقيد بالقطاع الحكومي بشكل أكبر من القطاع الخاص صحيح، هذا واقع لأن القطاع الخاص يحرص فيه صاحب المؤسسة الخاصة على عمله، لأنه يحقق هدفا ربحيا وأحيانا سريعا، وهو حارس دائم وقائم على عمله وموظفيه بالحوافز وبالחסم إذا احتاج لذلك، ولكن الحارس الإداري في القطاع الحكومي لديه أولويات تختلف بعض الشيء، والرقابة كذلك تختلف بسبب اتساع القطاع الحكومي وحجمه ومقياس الإنتاج وربطه بالحوافز، وكما أن التقييم بشكل مخطط وواضح شبه غائب في قطاعنا الحكومي".<sup>١٦٩</sup>

وعليه، يعد ماكس فيبر رائد الأسلوب البيروقراطي، حيث ربطه بالسلطة العقلانية الشرعية المنظمة من جهة، والهيرارشية الهرمية من القمة إلى القاعدة من جهة أخرى؛ لما لها من فوائد عملية في رفع الإنتاج والمردودية الكمية والكيفية، وتحقيق الفاعلية،

<sup>١٦٩</sup> - إبراهيم بن عبد العزيز الدعيلج: الإدارة حقائق تتجدد، ص: ٨٦.

واحترام اللوائح القانونية والتنظيمية غير الخاضعة لمزاج الرئيس أو المدير الإداري، علاوة على وحدة الأمر، ونطاق الإشراف، ومبدأ التدرج الهرمي... ولا يعني هذا أن البيروقراطية مفهوم حديث العهد، بل عرفته الشعوب القديمة كذلك. وفي هذا الصدد، يقول أنتوني جيدنز: "يعتقد فيبر أن بعض أنواع التنظيم البيروقراطي قد نشأت وتطورت في الحضارات التقليدية القديمة. فالمسؤول البيروقراطي في الصين القديمة هو الذي كان يتولى مسؤولية إدارة شؤون الحكومة، غير أن البيروقراطية لم تتطور وتكتمل إلا في العصور الحديثة باعتبارها تشكل المحور الرئيسي لترشيد وعقلنة المجتمع. وقد ترك هذا الترشيح وتلك العقلنة آثارهما في جميع جوانب الحياة بما فيها العلوم والتربية والحكم. وبدلاً من أن يعتمد الناس على المعتقدات والعادات التقليدية التي درجوا عليها، فقد بدأ الناس في العصور الحديثة يتخذون قرارات عقلانية تستهدف تحقيق أهداف وأغراض واضحة، وراحوا يختارون السبل الأكثر كفاءة للوصول إلى نتائج محددة لأنشطتهم.

لم يكن ثمة مناص، في نظر فيبر، من انتشار البيروقراطية في المجتمعات الحديثة، فالسلطة البيروقراطية هي الأسلوب الوحيد للتعامل مع المتطلبات الإدارية والأنساق الاجتماعية. ومع تزايد التعقد في المهمات والواجبات غداً من الضروري تطوير أنظمة الضبط والسيطرة والإدارة لمعالجتها. من هنا، فقد نشأت البيروقراطية باعتبارها الاستجابة الأرشد والأكفأ لتلبية هذه الاحتياجات. غير أن فيبر نبه إلى كثير من جوانب القصور والإعاقة التي يحملها التنظيم البيروقراطي<sup>١٧٠</sup>.

ولتحديد البيروقراطية بشكل دقيق، التجأ ماكس فيبر إلى رسم نموذج مثالي يحدد مواصفات البيروقراطية الأساسية والجوهرية، ويستجلي سماتها ومكوناتها الشكلية في النقاط التالية:

<sup>١٧٠</sup> - أنتوني جيدنز: نفسه، ص: ٤٠٩-٤١٠.

① **توزيع السلطة في شكل تراتبية هرمية ومراتب واضحة.** ويعني هذا أن الإدارة عبارة عن شجرة بمجموعة من الفروع والمكاتب والرتب. ومن ثم، فهناك سلطة عليا تقوم بمهمة إصدار القرارات والأوامر من القمة العليا إلى القاعدة الدنيا. وتكون تلك الأوامر عبارة عن مهام وأداءات ينبغي تنفيذها من قبل الذين يوجدون في الرتب الدنيا أو المكاتب الفرعية. وبتعبير آخر، هناك سلطة مركزية تصدر الأحكام والقرارات، وتوزع الأعمال والمهام على المرؤوسين لتنفيذها بشكل تراتبي وهرمي.

② **خضوع الإدارة البيروقراطية للقوانين المكتوبة والتعليمات على جميع المستويات والأصعدة.** بمعنى أن الإدارة تلتزم وتتقيد بمجموعة من التشريعات والقوانين الداخلية أو الخارجية على مستوى التدبير والتسيير والقيادة والإشراف؛ مما يجعل هذه الإدارة تشتغل برتابة وروتين وبطء. ويستلزم هذا نوعا من المرونة في التسيير والقيادة وإصدار القرارات المناسبة.

③ **يعمل الموظفون في إطار البيروقراطية بدوام كامل، مع تقاض أجر وتعويضات عن العمل.** ويعني هذا أن الموظف مرتبط بأوقات عمل محددة قانونيا. ثم، يحصل على أجر مقابل ذلك العمل. ويتحدد الأجر أو التعويضات حسب الأقدمية أو الكفاءة والاستحقاق.

④ **الفصل التام بين عمل المسؤول وحياته خارجيا.** ويعني هذا أن المسؤول البيروقراطي يفصل بين العمل وحياته الشخصية، فلا ينبغي أن يخلط بينهما.

⑤ **إن الموظفين في التنظيمات البيروقراطية لا يملكون الموارد المادية والمالية المتاحة، بل يجدونها عند الدولة أو عند مالكي وسائل الإنتاج.** ويعني هذا أن "نمو البيروقراطية، على ما يرى فيير، تفصل بين العاملين من جهة والسيطرة على وسائل الإنتاج. ففي المجتمعات التقليدية، يسيطر المزارعون والصناع في العادة على عمليات الإنتاج ويمتلكون الأدوات التي يستخدمونها. أما في التنظيمات

البيروقراطية، فإن المواطنين لا يمتلكون المكاتب التي يعملون فيها ولا ما يستخدمونه من معدات وتجهيزات.<sup>١٧١</sup>

ومن هنا، فالبيروقراطية أساس الحداثة المتقدمة، وأساس الدولة المنظمة الراشدة التي تؤمن بالعقلانية. وقد " كان فيبر يعتقد أن اقتراب المنظمة من النموذج المثالي للبيروقراطية يجعلها أكثر كفاءة في مساعيها للوصول إلى الأهداف التي قامت من أجلها أساسا. كما أنه كان يرى أن البيروقراطية تتفوق من الوجهة الفنية والتقنية على أشكال التنظيم الأخرى كافة. وكثيرا ما أشار إلى البيروقراطية بوصفها بالمكانة المتقدمة؛ فالبيروقراطية هي التي ترتقي بالمهارات إلى حدودها القصوى، وتشدد على الدقة والسرعة في إنجاز المهمات المحددة.<sup>١٧٢</sup>

بيد أن النظرية البيروقراطية قد تحد من الطاقات الإبداعية الموجودة لدى الموظفين، وتجعلهم مثل روبوتات آلية، تتحكم فيهم علاقات ميكانيكية من الأعلى نحو الأسفل. كما أن العلاقات التي تجمع بين أعضاء التنظيم هي علاقات رسمية وإدارية أكثر مما هي علاقات إنسانية. ويعني هذا أن أسلوب البيروقراطية لا يراعي الجوانب النفسية والإنسانية لدى الموظف. كما تغيب روح المبادرة في هذا التصور الإداري، فمن الأفضل تطبيق المقاربة التشاركية، وتحفيز الموظف ماديا ومعنويا، ثم ترقيته على أساس المبادرة والقدرات الكفائية، ومراعاة العلاقات الإنسانية التي تتحكم في العمل الإداري. ويمكن، أن ينتج عن تعدد المكاتب واللجان الإدارية تعقيد في المساطر الإدارية، وتباطؤ في تنفيذها. في حين، تطالب الإدارة بالمرونة واليسر لمنافسة الإدارات الأخرى، ولاسيما الإدارة ذات التوجه الخصوصي. وفي هذا الصدد، يقول أنتوني غيدنز: " إن فيبر في تحليله للبيروقراطية قد أولى اهتمامه الرئيسي للعلاقات الرسمية التي تحددها القواعد والأنظمة الداخلية في المؤسسة، غير أنه لم يتحدث عن

<sup>١٧١</sup> - أنتوني غيدنز : نفسه، ص: ٤١٠-٤١١.

<sup>١٧٢</sup> - أنتوني غيدنز: نفسه، ص: ٤١١.

الروابط الشخصية والعلاقات التي تدور في نطاق ضيق بين الجماعات في جميع المنظمات. وتبين لنا من دراسات موسعة الأساليب غير الرسمية لأنشطة المنظمات تتيح مجالا واسعا للمرونة وتفسح الفرصة لتحقيق غايات المؤسسة بطرائق أخرى. وفي مقدمة الدراسات المرجعية التي تناولت العلاقات غير الرسمية تلك التي أجراها بيتر بلو (Blau1963) في إحدى الدوائر الحكومية المختصة بتقصي المخالفات والانتهاكات لقوانين ضريبة الدخل. ففي هذه الدائرة، كان على الموظفين والعاملين أن يناقشوا مثل هذه المخالفات أو الأمر مع رؤسائهم والمشرفين عليهم ويتجنبوا استشارة زملائهم الذين يمثّلونهم في المرتبة الوظيفية. غير أن هؤلاء كانوا يتحاشون الرجوع إلى رؤسائهم في مثل هذه القضايا خشية أن يفسر ذلك باعتباره دليلا على عدم كفاءتهم، ويقلل بالتالي من فرص ترقيةهم إلى مرتبة أعلى. ومن هنا، فقد درجوا على التشاور بين بعضهم البعض ومخالفة التعليمات الرسمية بهذا الصدد. ولم يقتصر تصرفهم هذا على تمكينهم من تقديم حلول عملية ملموسة ومباشرة لتلك القضايا، بل إنه خفف من المخاوف التي كانت تتناهم من جراء العمل بصورة منفردة وبمعزل عن الآخرين. وكان من نتائج ذلك أن نشأت وتعززت فيما بينهم منظومة متماسكة من الولاءات على المستوى الأولي للجماعات البشرية العاملة في المرتبة الوظيفية نفسها، وربما كانت الأساليب التي انتهجها هؤلاء في معالجة القضايا والمشكلات التي واجهوها أكثر كفاءة وأسرع إنجازا. فقد استطاعت المجموعة أن تنمي بين أعضائها سلسلة من الإجراءات غير الرسمية تتفوق على القواعد الرسمية للمنظمة في إذكاء روح المبادرة والإحساس بالمسؤولية بين العاملين.<sup>١٧٣</sup>

ومن جهة أخرى، يرى روبرت ميرتون أن البيروقراطية أسلوب إداري رتيب ومعيق للتطور والمنافسة والتقدم في العمل، على أساس أن هذا الأسلوب يلحق الضرر بالمؤسسة عاجلا أو لآجلا. وفي هذا، يقول أنتوني غيدنز: " ووضع عالم الاجتماع

<sup>١٧٣</sup> - أنتوني غيدنز: نفسه، ص: ٤١١-٤١٢.

الأمريكي روبرت ميرتون (Robert Merton 1957) دراسة موسعة عن النموذج المثالي الذي طرحه فيبر عن المنظمة البيروقراطية. وبين هذا الباحث، وهو من كبار الباحثين في المدرسة الوظيفية، أن البيروقراطية تنطوي على كثير من جوانب القصور والعناصر التي قد تفضي إلى إلحاق الضرر حتى في نشاط المؤسسة نفسها. ومن مآخذ ميرتون على البيروقراطية أن موظفيها البيروقراطيين يدرّبون على الالتزام المتشدد بالقواعد والإجراءات المكتوبة التي لا تترك لهم مجالاً للمرونة في إصدار الأحكام واتخاذ القرارات، أو السعي إلى حلول وإجابات مبتكرة لمعالجة القضايا والمشكلات. وقد يؤدي ذلك إلى تصلب ما يسمى الطقوس البيروقراطية التي تعلق فيها القواعد والقوانين على كل ماعداها من الأمور والحلول المحتملة. كما أن الالتزام المتزمت بهذه القواعد ربما يخفي أو يبدد الأهداف الفعلية للمنظمة ويصبح غاية بحد ذاته، ويحجب عن البصر الصورة الكلية لأنشطة المؤسسة. وتوقع روبرت ميرتون نشوء حالة من التوتر والتناقض بين المؤسسات البيروقراطية، ولاسيما الحكومية والعامة منها من جهة وجماهيرها العريضة من جهة أخرى، لأن انشغال المسؤولين البيروقراطيين بأداء مهماتهم وفق الروتين اليومي الذي درجوا عليه قد يخلق فجوة بينهم وبين مصالح الناس واهتماماتهم واحتياجاتهم الفعلية.<sup>١٧٤</sup>

ويرى ميشيل فوكو أن البيروقراطية تعني السيطرة على الزمان والمكان، وأداة لمراقبة الأجساد والتنصت عليها بمختلف الوسائل والأجهزة. ولا يتعلق هذا بدول المستبدة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى الدول الديمقراطية ككندا مثلاً. ويرى فوكو أن الإدارة رمز للقوة والسلطة والتراتبية الاجتماعية. "فالمكاتب والرتب التي وصفها فيبر بصورة مجردة تتخذ هنا أشكالاً معمارية، بل إن المباني التي تضم الشركات الكبرى تنظم بصورة عامة تنظيمًا عمودياً تكون فيه الطوابق العلوية مخصصة لذوي السلطة والقوة الأعلى في المنظمة. وكلما اقترب مكتب الموظف من قمة المبنى، ازدادت دلائل

<sup>١٧٤</sup> - أنتوني غيدنز: نفسه، ص: ٤١٣-٤١٤.

اقترابه من عملها، ولاسيما في الحالات التي يعتمد فيها النسق التنظيمي على العلاقات غير الرسمية. إن القرب الفيزيقي ييسر التفاعل والتواصل بين الجماعات الأولية بينما يؤدي البعد المادي إلى استقطاب المجموعات ووضع خطوط فاصلة بين "هم" و"نحن"، كما يؤدي إلى التباعد بين دوائر المؤسسة وأقسامها. لا تستطيع المنظمات أن تعمل بكفاءة إذا كانت أنشطة العاملين فيها متداخلة على نحو عشوائي. ففي الشركات التجارية، كما أوضح فيبر، تتوقع من الناس أن يعملوا ساعات منتظمة، كما ينبغي التنسيق بين الأنشطة، من الوجهتين الزمانية والمكانية، وذلك ما يتحقق إلى حد بعيد عن طريق التقسيم المادي لأماكن العمل من جهة، وتنظيم الجداول الزمنية لأداء المهمات. ومن شأن ذلك، كما يرى فوكو، توزيع الأجسام؛ أي الناس بطريقة تجتمع فيها الكفاءة والفعالية، وبغير هذه الترتيبات تدخل الأنشطة الإنسانية حالة من الفوضى المطبقة. إن ترتيبات الغرف والقاعات والفضاءات المفتوحة في المبنى الذي تشغله المنظمة تعطينا مؤشرات أساسية عن الأسلوب الذي يعمل به نظام السلطة والقوة.<sup>١٧٥</sup>

وإذا كان الأسلوب البيروقراطي يتسم بالاستخدام السيء لمعيار التخصص؛ والاستخدام السيء للإجراءات الروتينية؛ والاستخدام الخاطئ للتسلسل الرئاسي؛ والاستخدام الحرفي للأنظمة والالتزام الجامد باللوائح والتعليمات، فإن البيروقراطية الفيبرية تتميز بمجموعة من المواصفات والمقومات الأساسية وهي: العقلانية، والعمل الهادف، والتخصص، والتراتبية، والتسلسل الإداري، والمراقبة، والكفاءة، والتحفيز، وتنظيم العمل، واتباع الرسمىات، والتأثير القانوني، ووحدة السلطة والقرار (وحدة الأمر)، والسلطة المركزية، ونطاق الإشراف، ومبدأ التدرج الهرمي.<sup>١٧٦</sup>

<sup>١٧٥</sup> - أنتوني غيدنز: نفسه، ص: ٤١٦.

<sup>١٧٦</sup> - إبراهيم بن عبد العزيز الدجيلج: نفسه، ص: ٨٨-٩١.

وعليه، يعد ماكس فيبر من أهم ممثلي المدرسة الكلاسيكية في مجال التدبير، وخاصة ذلك الاتجاه الذي ركز على السلطة في مجال الإدارة والاقتصاد، وتبيان أشكال تنظيمها، إلى جانب ميشيل كروزير (Michel Crozier). بيد أن ماكس فيبر تميز بتقسيم السلطة إلى أنواع ثلاثة: السلطة الكاريزمية التي تعود إلى شخصية المسؤول الأسرة التي تجعل الآخرين يلتزمون بأوامرها اقتناعاً وإعجاباً؛ والسلطة التقليدية القائمة على الأعراف والتقاليد والوراثة؛ والسلطة الوظيفية الرسمية (البيروقراطية).

## المبحث التاسع: سوسولوجيا الأديان

يعد ماكس فيبر من السابقين إلى تأسيس سوسولوجيا الأديان، إذ اهتم بدراسة البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية والكونفوشيوسية والفارسية والهندوسية والطاوية والإسلام، فقد رأى أن الدين البروتستانتي، باعتباره بنية فوقية، هو الذي ساهم في ظهور النظام الرأسمالي في أوروبا الغربية؛ لأن البروتستانتية، ولاسيما مذهب كالفين (Calvin)، تدعو إلى العمل والمبادرة والتنافس والاكتساب المثمر، وتنمية الرأسمال، والإقبال على الحياة بكل مباحها ومتعتها، وجمع الثروات لتحقيق الغنى، وفق دوافع سيكولوجية ومبادئ أخلاقية، مثل: الحرص، والشح، والاستثمار، والاقتصاد، والادخار، وحب العمل... إن من لا يعمل لن يأكل كما قال القديس بولوس. في حين، تبعد الكاثوليكية الإنسان عن الدنيا، وتحثه على الزهد والرهبانية والاعتكاف الديني، بعيداً عن مشاغل الحياة ومشاكلها المادية. ومن هنا، فقد كان الإصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر من العوامل الرئيسية التي شجعت على نمو العقلية الليبرالية الرأسمالية، وتشكل البيروقراطية العقلانية على المستوى الاقتصادي، ويتضح هذا جلياً في كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية).

أما فيما يخص الديانات الشرقية، وخاصة الإسلام، فقد اعتبرها ديانات لاعقلانية، تسودها أفكار خرافية وسحرية معادية للعقل واللوغوس والمنطق. ولذلك، لم تتطور الأوضاع الاقتصادية في البلدان التي تنتشر فيها هذه الديانات؛ نظرا لافتقارها - كما يزعم فيبر - إلى العقلانية في التخطيط والتدبير والتنظيم والتفكير.

ويرى محمد عابد الجابري أن نظرة ماكس فيبر نظرة متهافئة من نواح عدة، حيث يقول: "إن ادعاءه الخاص بكون المسيحية، بما فيها من بروتستانتية وكالفينية، أكثر عقلانية من الإسلام ادعاء لأساس له. فالإسلام بشهادة كثير من المستشرقين أكثر عقلانية من المسيحية بمختلف مذاهبها. وهذا ما أكده الأستاذ ماكسيم رودنسون (Maxim Rodinson) في كتابه القيم (الإسلام والرأسمالية) الذي أثبت فيه أن الدين الإسلامي، سواء كعقيدة أو تطبيق، لم يكن المانع من قيام الرأسمالية في البلاد الإسلامية، ولذلك فإن أسباب قيام الرأسمالية في أوروبا، وعدم قيامها في البلاد العربية الإسلامية، ظاهرة يجب أن يبحث عن عواملها في مقتضيات الوضع الاجتماعي العام، تلك المقتضيات التي تلح عليها الماركسية إلحاحا خاصا.<sup>١٧٧</sup>"

ويضيف الباحث: "وأما القول بأن البروتستانتية وأخلاقها هي التي كانت العامل في قيام الرأسمالية في أوروبا الغربية، فهذا افتراض قابل للمناقشة إلى حد كبير. يمكن مثلا أن نتساءل: هل كانت الرأسمالية نتيجة للبروتستانتية كما ادعى فيبر، أم أن البروتستانتية نفسها هي نتيجة تحولات اجتماعية واقتصادية كانت هي بداية الرأسمالية؟ وبعبارة أخرى: هل كانت الرأسمالية نتيجة للبروتستانتية، أم سببا لها، أم حدثا مساوقا لها ترجع أسبابه إلى عوامل أخرى؟ لقد لاحظ إنجلز في مقدمة الطبعة الإنجليزية لكتابه (الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية) المؤرخة بعام ١٨٩٢، لاحظ أن العقيدة الكالفينية كانت تستجيب لحاجيات البورجوازية الأكثر تقدما

<sup>١٧٧</sup> - محمد عابد الجابري: من دروس الفلسفة والفكر الإسلامي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء،

المغرب، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٠م، ص: ١٥٧.

آئذ. وما نظريتها في القضاء والقدر إلا تعبير ديني للحقيقة الواقعية التالية، وهي أنه في عالم المنافسة التجارية، يتوقف نجاح الإنسان أو إخفاقه، لا على حذقه وفطنته، بل على الظروف المستقلة التي تخضع لمراقبته. فالعقيدة الكالفينية بهذا الاعتبار ليست عاملاً في قيام الرأسمالية، بل هي نفسها، من نتاج الظروف الموضوعية الاجتماعية والاقتصادية، ظروف نشأة الرأسمالية ذاتها.<sup>١٧٨</sup>

وبناء على ماسبق، يتضح لنا أن ماكس فيبر درس مجموعة من العقائد والأديان، مثل: المسيحية في كتابه (الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية)، واليهودية في كتابه (اليهودية القديمة)<sup>١٧٩</sup>، والهندوسية والبوذية في كتابه (الهندوسية والبوذية)<sup>١٨٠</sup>، والكونفوشيوسية والطاوية في كتابه (الكونفوشيوسية والطاوية)<sup>١٨١</sup>... وبهذا، يكون ماكس فيبر قد أسس - فعلاً - سوسيولوجيا الأديان نظرية وتطبيقاً.

وترتكز سوسيولوجيا الأديان<sup>١٨٢</sup> عند ماكس فيبر على ثلاثة تصورات جوهرية هي: أثر الأفكار الدينية على الأنشطة الاقتصادية؛ والعلاقات الموجودة بين التراتبية

<sup>١٧٨</sup> - محمد عابد الجابري: من دروس الفلسفة والفكر الإسلامي، ص: ١٥٧.

<sup>179</sup> - Max weber : Le Judaïsme antique (1917-1918), traduction par Freddy Raphaël, Plon, 1970.

<sup>180</sup> - Max weber : Hindouisme et Bouddhisme (1916), traduction par Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois, Flammarion, 2003.

<sup>181</sup> - Max weber : Confucianisme et Taoïsme (1916), traduction par Catherine Colliot-Thélène et Jean-Pierre Grossein, Gallimard, 2000.

<sup>182</sup> - Max weber : Sociologie des religions (choix de textes et traduction par Jean-Pierre Grossein), Gallimard, 1996.

الاجتماعية والأفكار الدينية؛ والخصائص المميزة للحضارة الغربية. كما أن الهدف الأساس من دراساته هو معرفة التطور الذي أصاب الثقافة الغربية والشرقية. وقد توصل فيبر إلى أن الأفكار المسيحية كان لها تأثير إيجابي في تطور الاقتصاد الرأسمالي في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية. لكن ليست العوامل الروحية والدينية هي الأسباب الوحيدة في تطور الاقتصاد، بل ثمة عوامل أخرى، مثل: العقلانية، والبحث العلمي، وتقدم الرياضيات، وتقدم التعليم الجامعي، وتمثل الشرعية السياسية والقانونية والحقوقية، والأخذ بروح المفاولة أو المؤسسة. والهدف من هذا كله هو فهم الحضارة الغربية الليبرالية، ورصد سحر عالمها.

### المبحث العاشر: تلقي أفكار ماكس فيبر

لقد تأخر الفرنسيون سنوات عدة في الاستفادة من أفكار ماكس فيبر مقارنة بنظرائهم في الولايات المتحدة الأمريكية؛ ويرجع السبب في ذلك إلى هيمنة المدرستين السوسيولوجيتين: الدوركايمية والماركسية. وإذا كان الأمريكي تالكوت بارسون (Talcott Parsons)، زعيم البنائية الوظيفية، قد عرف بماكس فيبر، وترجم مؤلفاته إلى اللغة الإنجليزية؛ فإن الفرنسي رايمون أرون (Raymond Aron) هو أول من اكتشف ماكس فيبر سنة ١٩٣٦م، في كتابه (السوسيولوجيا الألمانية المعاصرة) ١٨٣.

ومن ذلك الوقت، ظل تأثير ماكس فيبر واضحاً في السوسيولوجيا الفرنسية، ولاسيما في رايمون بودون (Raymond Boudon)، وبيير بورديو (Pierre Bourdieu)، ولوسيان كولدمان (Lucien Goldmann)، بعد التعريف

183\_ Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, PUF, 2007.

بنظرياته وأفكاره وتصورات السوسولوجية والسياسية والاقتصادية والفلسفية، وترجمة أعماله إلى اللغة الفرنسية ابتداء من سنوات الستين من القرن الماضي.

## المبحث الحادي عشر: تقويم أفكار ماكس فيبر

أول ملاحظة على ماكس فيبر هو دفاعه عن البورجوازية الألمانية بدل الدفاع عن الطبقات العمالية المسحوقة والمستغلة في القرن التاسع عشر. أضف إلى ذلك أن علم الاجتماع قد تحول مع فيبر إلى مبحث سيكولوجي يعنى بدراسة الفرد من الداخل بدل دراسة المجتمع دراسة علمية تجريبية موضوعية. ومن جهة أخرى، يتميز نموذج المثالي بالغموض وعدم الدقة لعدم وجود نماذج تطبيقية لتوضيح هذا البراديغم بشكل واضح وجلي. كما كان ماكس فيبر بورجوازيا في فكره، يدافع عن ألمانيا قومية وإمبريالية توسعية على حساب القيم والمبادئ الإنسانية العليا. علاوة على ذلك، فقد ربط الحداثة بالغرب، ولم يتوقف عند الحداثة العربية الإسلامية في العصور الوسطى. وفي هذا السياق، يقول عبد الباسط عبد المعطي: "ومما يؤخذ على فيبر مغالاته في التشديد على الجوانب الذاتية في الحياة الاجتماعية. أي: مرامي الأفراد ودوافعهم، الأمر الذي اقترب به من حافة التفسيرات السيكولوجية للظواهر الاجتماعية. فقد أكد على فهم الأفراد ومصالحهم ومشاعرهم، وحتى في تمييزه بين أنماط السلطة ركز على دور الزعيم الملهم. وقد جعله هذا يفرط في مسائل النسبية الثقافية والقيمية. وبالتالي، وضع تحديدات جمة أمام إمكانية التوصل إلى قوانين علمية موضوعية يسير المجتمع الإنساني في ضوئها. فقد أشار في مقاله الموسوم ب(الموضوعية في العلوم الاجتماعية) إلى أنه ليس هناك تحليل علمي مطلق للثقافة، وإذا شئنا الدقة ليس هناك ظواهر اجتماعية مستقلة عن وجهات نظر ذات جانب واحد. ومع أهمية هذه النقطة، فإن المبالغة فيها أفضت إلى آراء فردية ودراسات فردية أثرت في خطوط سير علم الاجتماع بعد ذلك حيث تحولت

الدراسات إلى حملات قيمة نسبية خنقت البحث العلمي الموضوعي في علم الاجتماع.

وتتجمع خيوط فكر فيبر- في نسيجها الجوهري- حول قيم الفردية والذاتية ليكون بذلك مبررا ومساندا للعمل الفردي، وللمشروع الرأسمالي، الأمر الذي يدل على وقوفه فكرا وموقفا وسلوكا بجانب المصالح الرأسمالية متغافلا عن الطبقات الاجتماعية العريضة من عمال وفلاحين وموظفين... إلخ.<sup>١٨٤</sup>

وما يلاحظ أيضا على ماكس فيبر هو دفاعه المبالغ فيه عن الحضارة الغربية باعتبارها الحضارة السامية والمتفوقة مقارنة بالحضارات الأخرى. وهذا نوع من الادعاء الزائف؛ لأن الحضارات تتعاقب على مستوى الحداثة والتقدم والازدهار. وقد رأينا مجموعة من الحضارات المتقدمة سابقا، مثل: الحضارة البابلية، والحضارة الفرعونية، والحضارة العربية - الإسلامية... ونتحدث - اليوم- عن الحضارة اليابانية والحضارة الصينية وغيرها من الحضارات المتقدمة. وفي هذا الصدد، يقول محمد أمزيان: " لقد أكد ماكس فيبر- وهو واحد من أبرز من قام بالدعوة إلى ضرورة الحياد الأخلاقي وتجنب النظرة المعيارية- أكد على تفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافي الغربي. فهو يعتقد أن العلم لم ينم إلا في الغرب، والغرب وحده هو الذي أقام نظاما سياسيا مقننا، وليس هناك إطلاقا ما يعادل البيروقراطية الأوروبية المكونة من متخصصين ومشرعين وفنيين، وليس هناك اقتصاد منظم كما هو في صورته الرأسمالية، وحتى السلوك والديانات تتمتع بنفس التفوق. لقد انتهى ماكس فيبر- كما يقول جوليان فروند- إلى التساؤل عما إذا كانت هذه الأصالة راجعة إلى صفات وراثية نظرا لما نصادفه في الغرب وفي الغرب وحده ودون انقطاع من تعقيل أنموذجي إلى حد بعيد، لقد عكف فيبر وبكثير من الاهتمام والفضول على العالم الغربي في أصالته، حتى إنه- يقول جوليان فروند- يخلف فينا الانطباع بأن

<sup>١٨٤</sup> - عبد الباسط عبد المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، ص: ٩٦.

الدراسات التي خصصها للهندوكية والصين والثقافات الأخرى لم تكن إلا برهانا ضعيفا غايته إبراز أصالة الحضارة الغربية إبرازا أحسن وأقوى.<sup>١٨٥</sup> وعليه، فلقد اهتم ماكس فيبر بدراسة الحداثة التي تعني العقلانية والتنظيم البيروقراطي، وتمثل القيم البرتستانتية، وانتهاج الرأسمالية المادية، وهي خاصية مرتبطة بالعالم الغربي، وقد جاءت رد فعل على الخرافة والأسطورة والتفسيرات الميتافيزيقية. بيد أن الحداثة التي يدافع عنها فيبر هي الحداثة الغربية، ولكنه يغض الطرف عن الحداثة الإسلامية القائمة على القرآن والقيم المثلى المتعالية عما هو مادي، كحداثة الوحي، وحداثة صدر الإسلام، وحداثة الدولة العباسية. ومن ثم، فإن الحضارة الإسلامية تتشكل من مجموعة من الحداثات<sup>١٨٦</sup>.

**وخلاصة القول**، يتبين لنا أن ماكس فيبر رائد علم الاجتماع التفهمي، ورائد السوسيولوجيا السياسية، ومؤسس السوسيولوجيا الإدارية، وسوسيولوجيا الأديان والفنون... ومن ثم، يتميز ماكس فيبر بتعدد الاختصاصات والعلوم والمعارف، فهو رجل فلسفة، وتاريخ، واقتصاد، وسياسة، وإدارة، ودين، وفن... وقد أثبت أن علم الاجتماع هو الذي يدرس الفعل الفردي أو سلوك الإنسان الذي يضيف عليه الفاعل معنى ذاتيا، سواء أكان صريحا أم ضمنيا. وهذا الفعل أنواع كثيرة. ومن ثم، فوحدة المجتمع هو الفرد الفاعل. وتستند سوسيولوجيا ماكس فيبر إلى مجموعة من التصورات والأفكار والنظريات، كالجمع بين الخطوات المنهجية الثلاث: الفهم، والتفسير، والتأويل، وتمثل النموذج

<sup>١٨٥</sup> - محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى سنة ١٩٩١م، ص: ٣٣٨.

<sup>١٨٦</sup> - انظر: جميل حمداوي: الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار التنوير، الجزائر، الطبعة الأولى

سنة ٢٠١٤م.

المثالي في دراسة الظواهر المجتمعية، على أساس أنه نموذج أو قالب أو براديجم مجرد قائم على مجموعة من المفاهيم لوصف الظاهرة المجتمعية المعطاة، برصد المكونات الجوهرية والبارزة والسمات الثانوية...

ومن جهة أخرى، فقد ميز ماكس فيبر بين السلوك العقلي والسلوك اللاعقلي. فالأول يهدف إلى تحقيق هدف معين اعتماداً على وسائل محددة بدقة وعقلانية. أما السلوك الثاني، فهو سلوك عفوي وعشوائي، ينقصه التخطيط العقلاني، والمقصدية الهادفة. ومن ثم، يسير وفق العادات والتقاليد والأعراف.

ولم يقتصر عمل فيبر على ما هو اجتماعي، بل اهتم بالجوانب الإدارية (البيروقراطية)، والجوانب السياسية (العنف المشروع، وأشكال الهيمنة السياسية)، والجوانب الدينية (ربط الاقتصاد الرأسمالي بالعوامل الروحية)، والاهتمام بالفن الموسيقي على سبيل الخصوص. واهتم كذلك بسوسيولوجيا الشغل وسوسيولوجيا التربية.

## جورج زيمل والسوسيولوجيا التفاعلية



يعد جورج زيمل من أهم السوسيولوجيين الألمان (Georg Simmel) ١٨٧ إلى جانب ماكس فيبر، ونوربرت إلياس، وكارل ماركس، وغيرهم... وقد عرف بالسوسيولوجيا التفاعلية من جهة، وبسوسيولوجيا الأشكال من جهة أخرى. وقد اهتم زيمل بمواضيع اجتماعية مثيرة ولافتة للانتباه، مثل: النقود، والموضة، والمرأة، والطائفة، والمظاهر، والفن، والمدينة، والغريب، والفقراء، والفرد، والمجتمع، والتفاعل، والرابط الاجتماعي، والتنشئة الاجتماعية... ويعد كتابه (فلسفة النقود) الذي نشره سنة ١٩٠٠م من أهم الكتب السوسيولوجية المتميزة في تاريخ علم الاجتماع الحديث والمعاصر.

وقد أثر زيمل في مثقفي عصره ومثقفي عصرنا هذا، أمثال: ماكس فيبر (Max Weber)، وكارل مانهايم (Karl Mannheim)، وألفرد شوتز (Alfred Schütz)، ورايمون آرون (Raymond Aron)، وإرفينغ

١٨٧ - ولد السوسيولوجي الألماني زيمل سنة ١٨٥٨م، وتوفي سنة ١٩١٨م.

غوفمان (Erving Goffman)، وهوارد بيكر (Howard Becker)، وأنسلم شتروس (Anselm Strauss)، وإسحق يوسف (Isaac Joseph)، وباتريك واتير (Patrick Watier)، ورايمون بودون (Raymond Boudon)، وغيوم إرنر (Guillaume Erner)، وجورج لوكاش (Georg Lukacs)، وسيغموند بومان (Zygmunt Bauman)... وأهم تأثير زيمل هو المساهمة في بلورة مدرسة شيكاغو السوسيولوجية.

و لم يعرف زيمل في فرنسا إلا في سنوات الثمانين من القرن الماضي مع رايمون بودون (Raymond Boudon)، وباتريك واتير (Patrick Watier)، وآلان دونول (Alain Deneault)، وميشيل مافيسولي (Michel Maffesoli)، وفرنسوا ليحي (François Léger)، وليليان دوروش غورسيل (Lilyane Deroche-Gurcel)...

وقد انتشرت كتاباته بسرعة في الولايات المتحدة الأمريكية " عبر سلسلة من المواليين ذوي صلات بجامعتي شيكاغو وكولومبيا، منهم ألبين سمول، وروبرت إ. بارك، ولويس ويرث، وإيفيريت هاغس، وروبرت ميرتون، ولويس كوزر...<sup>١٨٨</sup>

ومن أهم مؤلفات جورج زيمل (الاختلاف الاجتماعي)<sup>١٨٩</sup> و (فلسفة النقود)<sup>١٩٠</sup>، و (السوسيولوجيا والإبستمولوجيا)<sup>١٩١</sup>، و (الفقراء)<sup>١٩٢</sup>، و (علم الاجتماع

<sup>١٨٨</sup> - جون سكوت: خمسون عالما اجتماعيا أساسيا، ترجمة: رشا جمال، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩١٣م، ص: ١٩٨.

<sup>189</sup> - Georg Simmel: Über sociale Differenzierung (1890).

<sup>190</sup> - Georg Simmel: Philosophie de l'argent, traduit par Sabine Cornille et Philippe Ivernel P.U.F., Paris, 1987.

<sup>191</sup> - Georg Simmel: Sociologie et épistémologie, P.U.F., 1981, 1989.

<sup>192</sup> - Georg Simmel : Les Pauvres, P.U.F. 1998.

وأشكال التفاعل)<sup>١٩٣</sup>، و(السر والمجتمعات السرية)<sup>١٩٤</sup>، و(علم الاجتماع وتجربة العالم الاجتماعي)<sup>١٩٥</sup>، و(المظاهر)<sup>١٩٦</sup>، و(علم الاجتماع الجمالي)<sup>١٩٧</sup>، و(الفقير)<sup>١٩٨</sup>، و(سيكولوجيا النساء)<sup>١٩٩</sup>، و(فلسفة الموضة)<sup>٢٠٠</sup>، و(فلسفة المغامرة)<sup>٢٠١</sup>، و(مشكل علم الاجتماع ونصوص أخرى)<sup>٢٠٢</sup>، وغيرها من المؤلفات المتميزة...

إذاً، ما التصور النظري السوسيولوجي لدى جورج زيميل؟ وما أهم خصائص منهجه الاجتماعي؟ وما أهم الانتقادات الموجهة إليه؟ هذا ما سوف نتوقف عنده في المطالب التالية:

<sup>193</sup> - Georg Simmel: **Sociologie, étude sur les formes de la socialisation**, P.U.F., 1999.

<sup>194</sup> - Georg Simmel : **Secret et sociétés secrètes**, Circé, 1991.

<sup>195</sup> -Georg Simmel : **La Sociologie et l'Expérience du monde social**, Méridiens Klincksieck, 1986.

<sup>196</sup> - Georg Simmel : **La Parure**, MSH, 1998.

<sup>197</sup> -Georg Simmel: **Esthétique sociologique**, MSH, 2007.

<sup>198</sup> - Georg Simmel : **Le Pauvre**, Allia, 2009.

<sup>199</sup> - Georg Simmel: **Psychologie des femmes**, Payot, 2013.

<sup>200</sup> - Georg Simmel : **Philosophie de la mode**, Allia, 2013.

<sup>201</sup> - Georg Simmel: **Philosophie de l'aventure**, L'Arche, 2002.

<sup>202</sup> -Georg Simmel : **Le Problème de la sociologie et autres textes**, éditions du Sandre, 2006.

## المطلب الأول: التصور النظري

لا يمكن فهم أفكار جورج زيميل وتصوراته النظرية والمنهجية إلا بالتركيز على بعض المواضيع المهمة في نسقه المعرفي على الوجه التالي:

### الفرع الأول: مفهوم السوسيولوجيا وموضوعها

تدرس السوسيولوجيا عند زيميل الوسائل المستخدمة للعيش المشترك. ويصف لنا زيميل ذلك بدقة في كتابه ( علم الاجتماع / **Soziologie** ) الذي صدر سنة ١٩٠٨م. ومن ثم، فموضوع علم الاجتماع هو دراسة أفعال الأفراد في شكلها التفاعلي أو التواصلية أو التبادلي. ومثال ذلك عندما يجيب شخص زميله في الشارع، يرد عليه الآخر بالتحية بشكل تناوبي. ويعني هذا أن هناك تفاعل متبادل بين الطرفين، ضمن سياق اجتماعي معين. وعنصر التفاعل أو التبادل مهم في فكر زيميل. وبالتالي، تتوقف السوسيولوجيا عند مختلف الروابط والعلاقات الاجتماعية التي تربط الأفراد، ضمن سياق تفاعلي معين. أي: تعنى السوسيولوجيا بدراسة التفاعل الاجتماعي أو التآلف أو التانس الاجتماعي الذي يتخذ طابعا ديناميكيا. ويعني هذا أيضا ملاحظة أفعال الأفراد المتفاعلة، ووصفها بدقة لمعرفة الدلالات التي تحملها اجتماعيا، وتأويلها في سياق مجتمعي معين.

وبتعبير آخر، لا يدرس علم الاجتماع الفرد في حد ذاته كما عند ماكس فيبر، أو يدرس المجتمع كما عند دوركايم، بل يدرس العلاقة التفاعلية الموجودة بين الفرد والمجتمع، سواء أكانت تلك العلاقة التفاعلية متماسكة أم مبعثرة، إيجابية أم سلبية. بمعنى آخر، يدرس علم الاجتماع ذلك التأثير الذي يمارس الفرد على الآخر، ضمن

وضعية اجتماعية معينة. وبالتالي، يحوي هذا التفاعل المضمون والشكل معا. وبهذا، يكون زيمل هو المؤسس الحقيقي للمدرسة التفاعلية التي نشطت كثيرا مع مدرسة شيكاغو الأمريكية.

وعليه، فقد تأثر جورج زيمل كثيرا بفلسفة الفهم والتأويلية الألمانية. وتأثر كذلك بالوضعية كما عند أوغست كونت ودوركايم. ومن ثم، فهو يعرف علم الاجتماع بأنه ذلك العلم الذي يدرس التفاعل بين الأفراد داخل الحياة المجتمعية. أي: دراسة الروابط ومختلف التفاعلات والعلاقات التواصلية الموجودة بين الأفراد ضمن بنية المجتمع، وفهم معنى تلك التفاعلات وتأويلها. وفي هذا، يقول زيمل: "يتبادل الأفراد النظرات، يغارون من بعضهم، يأكلون سوية، يتبادلون الرسائل، يشعرون تجاه بعضهم بالكراهية أو المحبة، يعترفون بالجميل... إلخ، آلاف الأفعال، المؤقتة أو الدائمة، الواعية أو اللاواعية، السطحية السريعة أو الغنية بنتائجها... إلخ، تربطنا الواحد بالآخر، وهي التي ترعى صلابة الحياة المجتمعية ومرونتها وتنوعها ووحدتها وتماسكها. إن التنظيمات المجتمعية الكبرى، والأنساق المجتمعية الكبرى التي تتضمنها فكرة المجتمع ليست أكثر من أساليب وطرائق ووسائل للحفاظ، في أطر مجتمعية باقية ومستقلة، على الأفعال المباشرة التي تربط الأفراد بعضهم ببعض." ٢٠٣

ويلاحظ أن زيمل ينطلق من تعريف ماكس فيبر للسوسيولوجيا، بالتركيز على الفعل السلوكي للأفراد داخل المجتمع، وفهم دلالات الأفعال التواصلية، وإدراك معانيها ومقاصدها وغاياتها ونواياها. بمعنى أن زيمل ركز، في كتابه (علم الاجتماع) الذي أصدره سنة ١٩٠٨ م ٢٠٤، على الفعل المتبادل أو الأفعال المتبادلة بين مجموعة من

203 -M.Giacobbi,J.P.Roux :Initiation à la sociologie, Hatier, Paris,1996,p:254.

204 - Simmel: Sociologie, étude sur les formes de la socialisation, P.U.F., 1999.

الأفراد بشكل تناوبي. ومن هنا، ينبغي على السوسيولوجي أن يلاحظ تلك الروابط والعلاقات التي تكون بين الأفراد، وخاصة تلك التي تندرج ضمن التفاعل الاجتماعي الحي أو المشاركة المجتمعية.

وبشكل أوضح، " قدم زيميل، في سبيل تحليل هذه العلاقات، تصورا رئيسيا، هو **الفعل المتبادل**. وببساطة هو يعني بالفعل المتبادل التأثير الذي يمارسه كل فرد على الغير. وهو فعل موجه بمجموعة من الدوافع المختلفة (الغرائز الجنسية، والمصالح العملية، والمعتقد الديني، ومتطلبات النجاة والعدوان، والمتعة في اللعب، والعمل...). وإن والكلية- المتحركة دوما- لهذه الأفعال هي التي تساهم في توحيد كل الأفراد في مجتمع بمجمله.

لكن موضوع تحليل زيميل ليس الفرد، وليس المجتمع بمأهما عليه، كل اهتمامه يتركز على التفاعل الخلاق بين هذين القطبين الطرفين. إن إنتاج المجتمع، بهذا المعنى، هو المنبت المؤسس للرباط الاجتماعي. وعلى العكس من دوركايم، ينحاز زيميل إلى صيرورة المجتمع، وليس إلى الضغط الذي يمارسه هذا المجتمع. ولهذا السبب سيتكلم بأريحية عن التنشئة الاجتماعية أكثر من حديثه عن المجتمع.<sup>٢٠٥</sup>

وعليه، فعلم الاجتماع عند جورج زيميل هو الذي يدرس التفاعل الاجتماعي المتبادل بين الأفراد، داخل سياق مجتمعي معين. ويعني هذا أن زيميل يوفق بين تيارين: تيار فيبر الذي يعنى بالفرد، وتيار دوركايم الذي يهتم بالمجتمع. ومن ثم، فقد ركز زيميل على العلاقة التفاعلية الموجودة بين الفرد والمجتمع، تلك العلاقة التي تتخذ مضمونا وشكلا، وتنتج عنها تأثيرات متبادلة بين الأفراد، سواء أكانت إيجابية أم سلبية.

<sup>٢٠٥</sup> - فليب كابان وفرانسوا دوتريو: علم الاجتماع، ترجمة: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، سورية، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٠م، ص: ٧٢.

## الفرع الثاني: مضمون التفاعل الاجتماعي وشكله

يُميز جورج زيميل بين مضمون التفاعل الاجتماعي وشكله. ومن هنا، يتمثل مضمون التفاعل في مختلف الدوافع والحوافز والضغطات العضوية والنفسية التي تدفع الأفراد وتحركهم، بشكل من الأشكال، للتفاعل فيما بينهم، داخل سياق مجتمعي معين. ويتخذ هذا المضمون التفاعلي شكلا معينا. ومن هنا، فالواقعية الاجتماعية الناتجة عن التفاعل الاجتماعي لا يمكن الفصل فيها بين مضمون التفاعل وشكله. ومن هنا، إذا كان مضمون التفاعل هو الحافز، أو المنفعة، أو المصلحة، أو الغاية، أو السبب...، فإن الشكل هو صيغة التفاعل وطريقته وهيئته الأدائية والإنجازية.

وإذا كان إميل دوركايم يدعو إلى دراسة المجتمع دراسة تشيئية علمية وتجريبية، في ضوء مرتكزات المدرسة الوضعية الكلاسيكية، فإن جورج زيميل، على غرار المدرسة التفاعلية، يدعو إلى دراسة العلاقات التفاعلية بين الفرد والمجتمع؛ لأن الفرد، باعتباره فاعلا ذاتيا، له أهمية كبرى في التأثير في المجتمع إلى درجة تغييره، وإعادة بنائه من جديد. كما للمجتمع تأثيره الجبري في الفرد.

وإذا أخذنا مثال "السكن" لدراسته وفق مقترح زيميل مضمونا وشكلا، فإن هذه الكلمة تحمل مضامين التفاعل الاجتماعي؛ إذ تحيلنا الكلمة على ضرورة السكن والاستقرار والاتقاء من أخطار الطبيعة والشارع. كما تحيلنا الكلمة على التفاعل الاجتماعي والعيش المشترك بين الجيران والأقارب والأصدقاء والناس بصفة عامة. بمعنى أن الفرد لا يمكن أن يتواصل ويتفاعل مع الآخرين، ضمن سياق مجتمعي معين، إلا بالاستقرار في المكان. أي: بالحصول على المنزل واختياره مسكنا للحياة. ومن هنا، يتخذ هذا المضمون التفاعلي شكلا معينا هو الذي يحدد طبيعة هذا التفاعل الاجتماعي، حسب فهم الآخرين، ومنظورهم إلى السكن، وتغيير دلالاته من فرد إلى آخر. ومن هنا، يمكن تخصيص موضوع السكن لدراسته وفق نظرية

التفاعل الاجتماعي. وعلى الرغم من ذلك يبقى مفهوم الشكل - هنا- غامضا ومعقدا ومبهما.

وهناك من يفسر مصطلح الشكل، لدى جورج زيمل، بمفهومه المنهجي، وليس بالمفهوم الأنطولوجي. ويعني هذا أن الشكل أداة منهجية لوصف التفاعل الاجتماعي وملاحظته وتأويله، أو هو بمثابة النموذج أو البراديغم أو النموذج المثالي عند ماكس فيبر لدراسة التفاعل الاجتماعي كما يرى رايمون بودون. ومن هنا، يتخذ مفهوم الشكل طابعا مجردا أو كلية واقعية يتداخل فيها مضمون التفاعل الاجتماعي وشكله.

### الفرع الثالث: سوسيولوجيا الأشكال

يعد جورج زيمل من أهم الباحثين الاجتماعيين الذين أسسوا سوسيولوجيا الأشكال في أثناء تمييزه بين مضمون الفعل وشكله. ومن ثم، يميز زيمل بين مضمون الفعل المجتمعي (الدوافع التي توجه الفعل البشري) وشكله (الموضوعة - مثلا-). ويقصد بشكل الفعل ما ينتج عن الأفعال الاجتماعية في أثناء عمليات التفاعل أو التبادل المجتمعي.

وعليه، فتمة أربعة أنماط من الأشكال الاجتماعية عند زيمل<sup>206</sup>:

① الأشكال المتصرفة بالديمومة: العائلة، والدولة، والكنيسة، والمنشآت، والأحزاب السياسية..، وتسمى هذه الأشكال بالمؤسسات.

<sup>206</sup> - J.Freund : **Philosophie et sociologie**, Cabay, 1984.

② الأشكال التي هي تصميمات مبنية مسبقا، وتتفرع عنها المنظمات التابعة لها: التراتبية، والتناسف، والصراع، والمغامرة، والإقصاء، والميراث، والتقليد...، وتسمى بالأشكال التكوينية.

③ الأشكال التي تكون الإطار العام الذي تحدث ضمنه التنشئة الاجتماعية: السياسة، والاقتصاد، والقانون، والتعليم، والدين... وتسمى بأشكال التوافق.

④ الأشكال العابرة التي تؤسس للطقوس اليومية: العادات، والطعام المشترك، والنزهات المشتركة، والتهديب، والكياسة...<sup>٢٠٧</sup>

وللتمثيل، يتوقف زميل عند شكل اجتماعي مثاله (الموضوعة) لدراسته. لذا، يعتبرها تعبيرا عن النزعة الليبرالية الفردية، و" دون أن تتوقف مع ذلك عن فضح الفوارق الطبقيّة، تكشف ربما بشكل أفضل، من أي شكل آخر، جوهر ديناميّة الاجتماعيّة. تسمح الموضوعة في الواقع بالتفرد (الحاجة إلى التمييز)، دون الانفصال عن جماعات الانتماء (الحاجة إلى التماسك). فهي شكل للحياة، من بين أشكال أخرى كثيرة؛ يسمح بأن يجتمع في فعل موحد الميل إلى المساواة الاجتماعيّة، والميل إلى التمايز الفردي. أي: إلى التنوع.

أخيرا تعيش الموضوعة من هذه المفارقة الخاصة بمحدثاتها، إنها شكل دائم. في حين، إن سبب وجودها هو التبدل المستمر. ومن دون ثورة مستمرة في الأفكار والأذواق، لن تكون الموضوعة سوى شكل اجتماعي عابر.<sup>٢٠٨</sup>

وهكذا، فالأشكال هي منتجات للإنسان وللتفاعلات التي تربطها مع بعضها فهي تميل أيضا لأن تصبح موضوعات أو أغراضا (Objets) تجذب بنفسها قوانين تطورها الخاصة بها. إن عملية التجريد هذه تجعل الأشكال الاجتماعيّة تعمل بمنطق استقلال ذاتي لدرجة تجعلها غريبة عن الأشخاص الذين أوجدوها. كذلك يشير زميل

<sup>٢٠٧</sup> - فليب كابان وفرانسوا دوتريو: نفسه، ص: ٧٢-٧٣.

<sup>٢٠٨</sup> - فليب كابان وفرانسوا دوتريو: نفسه، ص: ٧٣.

إلى أنه، بمجرد ما تنشأ - حتى بمساعدة حساسيتنا الفردية المبالغ فيها- فإن الأغراض القانونية والفنية الاعتيادية... تفلت منا لدرجة أننا لم نعد أبداً أسيادا على التأثيرات التي قد تحرض عليها هذه الأغراض. ومع ذلك، تظل الأشكال الاجتماعية عناصر محايثة لحياتنا اليومية من باب أنها تشارك في إدارة العلاقات بين الأفراد. وهذه هي حال النقود، فهي كأداة ضرورية للتبادل التجاري، تسهل النمو الاقتصادي، لكنها في الوقت ذاته، تسجن الأفراد ضمن علاقات اجتماعية ضعيفة. وفي الواقع، مع تكاثر هذا النمط من التفاعل الاقتصادي، يتقلص الرباط الاجتماعي بشكل متزايد، ليصبح مجرد علاقات شخص/ نقود/ شخص، خاضعة للحساب وللإستراتيجيات. هذا الميل الثابت لتشبيء الرباط الاجتماعي يقع في قلب الإستراتيجية الثقافية للحدثة.

لكن إذا ما كان ثمة إستراتيجية، فهذا قبل كل شيء، لأن الناس لا يستطيعون أن يقللوا من الأشكال الاجتماعية. وفي الواقع، إذا نظرنا إلى الفن أو التقنية أو العلم أو الأخلاق. فكل هذه الأشكال عناصر ضرورية لإنتاج ثقافة معينة. فهي تقدم إطارا للروابط الاجتماعية. وتحسن الغنى الفردي والجماعي... وعلى الرغم من أنها تصبح شيئا فشيئا غريبة عنا. فهي الأساس الحميم، ليس فقط لحياتنا الشخصية (إذا فكرنا بدور العائلة)، بل كذلك لكامل الحياة في المجتمع. فمن جهة أولى، إن الأشكال هي الوسيلة الضرورية لتثمين الذاتية. ومن جهة أخرى، يعمل هذا التدريب الحشن على لجم كل تلقائية فعلية لمجتمعنا الفردي. تلكم هي المفارقة المركزية لمجتمعنا الحديث. ٢٠٩"

وعليه، تبقى سوسيولوجيا الأشكال عند زيمل غامضة ومعقدة وملتبسة، تحتاج إلى توضيح دقيق، وتطبيق إجرائي عملي أكثر بساطة وكفاية ومرونة.

٢٠٩ - فليب كابان وفرانسوا دوتريو: نفسه، ص: ٧٣-٧٤.

## المطلب الثاني: التصور المنهجي

يتبنى زيمل المقاربة التفاعلية في دراسة الظواهر المجتمعية. بمعنى أنه يستعمل المنهجية الكيفية. في حين، يستعمل ماكس فيبر المنهج التفهيمي، بينما يستخدم دوركايم المنهج التفسيري الوضعي والكمي. ويعني هذا كله أن زيمل قد ركز على الفرد في علاقته التفاعلية مع الأفراد الآخرين، ضمن سياق تفاعلي مجتمعي قائم على الفعل ورد الفعل. أي: درس زيمل العلاقة التفاعلية القائمة بين الفرد والمجتمع، أو درس مختلف التفاعلات المتبادلة بين الأفراد، مثل: الصراع، والتنافس، والتعاون، والتضامن، والغيرة، والأهواء، والعواطف، والجمعيات، وتبادل الرسائل... ويعني هذا ضرورة الاهتمام بالتفاعلات التي تفرزها الحياة اليومية العادية بأشكالها الاجتماعية. كما أن هذه المقاربة التفاعلية ذات طبيعة سياقية مرتبطة بالفعل المتبادل في نطاقه الزماني والمكاني.

وبهذا، تعتمد المقاربة التفاعلية عند زيمل على تجربة الأفراد في العالم أو الواقع اليومي، والتركيز بالخصوص على التفاعل المتبادل، ودراسة الفاعل تبعاً للواقع الطبيعي الذي يعيش فيه. أي: دراسة "وجهة نظر الفاعلين الاجتماعيين بالحسبان، إذ إن هؤلاء يبنون عالمهم الاجتماعي من خلال المعاني التي ينجسون بها الأشياء والأفراد والرموز التي تحيط بهم." ٢١٠

ومن هنا، كان زيمل هو الممهد لظهور التفاعلية الرمزية أو مدرسة شيكاغو الأمريكية مع جورج هربرت ميد وألبين سمول وغيرهما. وبذلك، أصبح علم الاجتماع علماً ميدانياً، يهتم بدراسة المدينة، وحل مشاكلها الاجتماعية، والاتجاه إلى علم اجتماع

٢١٠ - آلان كولون: مدرسة شيكاغو، ترجمة: مروان بطش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٢م، ص: ٢٥.

غير نظري، بل قائم على العمل الميداني. والدليل على تأثر مدرسة شيكاغو بزيمل ما أورده آلان كولون في كتابه (مدرسة شيكاغو): "لقد لعب ألبين سمول (١٨٥٤-١٩٢٦م) دورا كبيرا في تأسيس علم الاجتماع، لا في شيكاغو فحسب، بل وفي مجمل الولايات المتحدة. ولسوف يدرس سمول، بعد أن بدأ بدراسة لاهوتية، في برلين- حيث التقى جورج زيمل الذي كان طالبا آنذ قبل أن يترك بصماته على علم الاجتماع الألماني والأوروبي- ثم في ليبزيغ حيث درس بين الأعوام ١٨٧٩ و١٨٨١م التاريخ والفلسفة والسوسيولوجيا الألمانية. ثم عاد سمول إلى الولايات المتحدة، وحصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ من جامعة جون- هوبكنز في العام ١٨٨٩م، ثم أصبح مدرسا لمادة التاريخ في معهد كولبي حيث ظل يدرس المادة حتى العام ١٨٨٢م.

هناك شرع سمول يدرس مادة علم الاجتماع، وبخاصة علم الاجتماع الألماني. فألف في العام ١٨٩٠، كتابا قرأه كل طلبة علم الاجتماع في الولايات المتحدة طوال عشرين سنة، وقد استعار عنوانه كل من روبيرت بارك وأرنست بورجيس في عام ١٩٢١م لكتاب لهما حول علم الاجتماع، ولكن بعد أن بدلا، وعلى نحو له دلالاته العميقة، كلمة مجتمع بكلمة علم الاجتماع، وهكذا وبالانتقال من الجيل الأول لعلماء علم الاجتماع في شيكاغو إلى الجيل الثاني، نتقل من مشروع المعرفة العلمية للمجتمع إلى البناء العلمي للنظرية التي ستتيح، كما كان معتقدا، دراسة هذا المجتمع.

لم تدم كتابات ألبين سمول بعد وفاته، كما أن عروضه النظرية- وبخاصة تصنيفه للحوافز البشرية في ستة أنواع هي: الصحة، والرخاء المادي، والمخالطة الاجتماعية، والمعرفة، والجمال، والإنصاف- لم تترك لها آثارا عميقة في علم الاجتماع. فهو لم يعد يقرأ اليوم كعلم اجتماع إلا من قبل بعض البحاثة الذين يهتمون بتاريخ تطور علم الاجتماع الأمريكي. بيد أنه ينبغي الإشارة إلى أنه كان يحث طلابه على القيام

ببحث ميداني نشط، وبمراقبة مباشرة لا أن ينصرفوا إلى التأمّلات النظرية و"هو غارقون في مقاعدتهم".<sup>٢١١</sup>

ومن جهة أخرى، يمكن الحديث عن نوعين من علم الاجتماع على صعيد المنهج: علم اجتماع كمي يعتمد على آليات العلوم الطبيعية والرياضيات والإحصاء الكمي، ويتصف بالبنفعية كما عند دوركايم - مثلا-؛ ومنهج كفي أو نوعي وإنساني يقوم على المعرفة العملية المباشرة، ويمثله علم الاجتماع الميداني، ويمارسه ماكس فيبر وزيمل والنظرية التفاعلية الرمزية الأمريكية بمدرسة شيكاغو.

ومن هنا، تستند المقاربة التفاعلية إلى مجموعة من الوسائل المنهجية الكيفية، مثل: استخدام الوثائق الشخصية، والسير الذاتية، والرسائل الخاصة؛ والاستعانة بقصاصات الصحف، والمذكرات، واليوميات، والكتابات الشخصية أو الغيرية، والمقابلات المباشرة، والتحقيقات، والروايات أو الشهادات التي أدلى بها أولئك الأفراد الذين هم موضوع البحث، ودراسة الحالات أو القضايا المعينة؛ والاستعانة بمبدأ المعيشة أو الملاحظة المشاركة، والعمل التوثيقي، والدراسة الميدانية...

إذاً، تهدف التفاعلية التبادلية إلى " فهم ما يفعله الأفراد، وذلك بالوصول، من داخلهم، إلى عالمهم الخاص، وسيكون المقصود أولاً وصف العوامل الخاصة للأفراد الذين نريد فهم ممارساتهم الاجتماعية وتحليلها".<sup>٢١٢</sup>

ومن هنا، فالتفاعلية التبادلية منهجية تفهيمية بامتياز، تحاول فهم العلاقات التفاعلية القائمة بين الأفراد، في حضان المجتمع، بفهمها وتأويلها داخليا وإنسانيا. وبهذا، يقترب زيمل من ماكس فيبر وفلهلم ديثنى وباقي علماء الاجتماع الذين تمثلوا منهجية الفهم والتأويل. ومن هنا، فقد تمثل زيمل المقاربة التفاعلية من جهة، والمنهجية الكيفية من جهة أخرى.

<sup>٢١١</sup> - آلان كولون: مدرسة شيكاغو، صص: ١٣-١٤.

<sup>٢١٢</sup> - آلان كولون: نفسه، ص: ١٢٧.

علاوة على ذلك، فقد استعان زميل بالفلسفة وعلم النفس والتاريخ في دراسة الظواهر المجتمعية، ولاسيما أن زميل أعد أطروحة جامعية حول فلسفة كانط. كما كان زميل من المساهمين في بلورة علم النفس الاجتماعي. ويعني هذا كله أن هناك انتقاء منهجي، والجمع بين مجموعة من المقاربات في فهم الظواهر المجتمعية وتفسيرها وتأويلها، وخاصة الفلسفة وعلم النفس.

### المطلب الثالث: الانتقادات

باديء ذي بدء، علينا أن نعتزف بأهمية جورج زميل في مجال الفلسفة بصفة عامة، وعلم الاجتماع بصفة خاصة. ومن ثم، يعد زميل من رواد مدرسة الفهم التي وضع أسسها فلهم ديلثي وماكس فيبر. كما يعد من علماء الاجتماع البارزين الذين اهتموا بسوسيولوجيا الأشكال. ومن ناحية أخرى، يعد الأب المجهول للسوسيولوجيا التفاعلية، قبل أن تنسب إلى مدرسة شيكاغو الأمريكية.

أضف إلى ذلك اهتمامه الكبير بظواهر اجتماعية مثيرة ومحيرة وشاذة في تلك الفترة بالذات، فقاربا زميل من وجهات مختلفة: سوسيولوجية، وفلسفية، واقتصادية، وسيكولوجية، مثل: المدينة، والمظاهر، والموضة، والفن، والجمال، والفقر، والنقود، والدين، والمغامرة، والنساء، وجمالية الوجه، والأطال، والثقافة...

ويكفيه فخرا أنه تأثر بمجموعة من المفكرين والفلاسفة البارزين، أمثال: ماكس فيبر، وسوزان جورج، وأوغست رودان، وهنري برغسون... كما دفعه عصره، ذو الطابع الليبرالي والفردية والأداتي، إلى الاهتمام بسوسيولوجيا الفرد في تفاعله مع الآخرين، ضمن سياق مجتمعي معين.

وما يميز زيمل أيضا عن دوركايم وماكس فيبر هو الاهتمام بالتفاعل الاجتماعي الذي يجمع بين مجموعة من الذوات التي تتفاعل فيما بينها، ضمن سياقات اجتماعية مختلفة. وفي هذا، يقول فليب كابان وفرانسوا دوتريو: "في نص صغير يعود إلى عام ١٩٠٩ وظل شهيرا، هو (الجسر والباب)، قدم تحليلا إحيائيا للحياة الاجتماعية. فهو يرى أن الحياة الاجتماعية حركة لا تتوقف العلاقات بين الأفراد من خلالها عن تعديل بعضها البعض. وهذه العلاقات، على شاكلة الجسر الذي يربط، والباب الذي يفصل، هي علامات لميول متضاربة نحو التماسك والتبعثر. وبشكل أوضح، قدم زيمل، في سبيل تحليل هذه العلاقات، تصورا رئيسيا هو الفعل المتبادل. وببساطة هو يعني بالفعل المتبادل التأثير الذي يمارسه كل فرد على الغير. وهو فعل موجه بمجموعة من الدوافع المختلفة (الغرائز الجنسية، والمصالح العملية، والمعتقد الديني، ومتطلبات النجاة أو العدوان، والمتعة في اللعب، والعمل...)، وإن الكلية- المتحركة دوما- لهذه الأفعال هي التي تساهم في توحيد كل الأفراد في مجتمع بمجمله.

لكن موضوع تحليل زيمل ليس الفرد وليس المجتمع بماهما عليه: كل اهتمامه يتركز على التفاعل الخلاق بين هذين القطبين الطرفين. إن إنتاج المجتمع، بهذا المعنى، هو المنبت المؤسس للرباط الاجتماعي. وعلى العكس من دوركايم، ينحاز زيمل إلى صيرورة المجتمع، وليس إلى الضغط الذي يمارسه هذا المجتمع. ولهذا السبب سيتكلم بأريحية عن التنشئة الاجتماعية أكثر مما عن المجتمع.

ومع ذلك لا يتجاهل زيمل أيضا وجود بنيات ثقيلة تدفع إلى إعادة الإنتاج الاجتماعي. وهو ببساطة ينسب لها كيانا يقارن مع هذه الأحداث الميكرواجتماعية في الحياة اليومية، مع هذه التفاعلات المتعددة والعبارة (الألفة الاجتماعية) التي تشكل أيضا جوهر العلاقات الإنسانية.<sup>٢١٣</sup>

<sup>٢١٣</sup> - فليب كابان وفرانسوا دوتريو: نفسه، ص: ٧١-٧٢.

ومن جهة أخرى، يلاحظ على جورج زيمل أنه لم يوضح المقصود من شكل التفاعل الاجتماعي بشكل جيد، فمزال المفهوم غامضا ومعقدا وملتبسا؛ وهذا ما جعل إميل دوركايم يصف فكر زيمل بالتعقيد والغموض والإبهام. ونجد هذه الملاحظة نفسها عند جون سكوت في قوله: " فكثيرا ما يوصف زيمل بالاجتماعي الشكلي. ومن دون أي مخاوف بشأن غموض مفهومه الأساس عن الأشكال الاجتماعية، فقد أظهرت التحليلات المتعاقبة أن هذا المفهوم ضابط غير منتظم لظواهر متنوعة تعرف بالعلاقات الاجتماعية، والعمليات الاجتماعية، والأشكال الاجتماعية. "٢١٤

وعلى الرغم من هذه الانتقادات المشروعة، يبقى جورج زيمل مؤسسا لعلم الاجتماع الحديث من جهة أولى، وصاحب السوسيولوجيا التفاعلية من جهة ثانية، ومؤسس سوسيولوجيا الأشكال من جهة ثالثة.

**وخلاصة القول،** يعد جورج زيمل من المؤسسين الحقيقيين لعلم الاجتماع الحديث إلى جانب إميل دوركايم وماكس فيبر. ويعتبر أيضا الأب المجهول للسوسيولوجيا التفاعلية، والمؤسس الفعلي لسوسيولوجيا الأشكال، ومن أبرز علماء الاجتماع الذين اهتموا بظواهر مجتمعية مثيرة، مثل: الفقر، والموضة، والنقود، والجمال، والدين، والثقافة، والمدينة، والغريب...

ومن هنا، فعلم الاجتماع، عند جورج زيمل، هو دراسة التفاعل الاجتماعي وأشكاله، مثل: التبادل، والصراع، والاستعلاء، والخضوع، والسرية، والشرف... أي: يدرس الحياة اليومية أو التفاعلات الميدانية، مثل: تبادل الرسائل، أو العلاقات

٢١٤ - جون سكوت: خمسون عالما اجتماعيا أساسيا، ص: ١٩٩.

المتشحة بالغيرة، أو العرفان بالجميل... وبهذا، يكون زيميل قد أسس علم اجتماع الحياة اليومية.

ومن منظور آخر، لا تقتصر السوسيولوجيا على دراسة الفرد فقط، أو دراسة المجتمع، بل تدرس - حسب زيميل - العلاقة التفاعلية الموجودة بين الفرد والمجتمع. ومن جهة أخرى، فقد ميز زيميل بين مضمون الفعل وشكله، وإذا كان المضمون عبارة عن الدوافع والحوافز والمنافع أو المصالح التي تدفع الفرد إلى ممارسة فعل ما، ضمن سياق اجتماعي معين، فإن شكل الفعل هو النموذج المنهجي الخاص الذي يتخذه هذا المضمون

## فيلفريدو باريتو

### وسوسيولوجيا التوازن المجتمعي



يعد فيلفريدو باريتو (**Vilfredo Pareto**) (١٨٤٨-١٩٢٣م) من أهم السوسيولوجيين والاقتصاديين الإيطاليين. ولد في باريس من أم فرنسية، وأب إيطالي. وهو من طبقة اجتماعية متوسطة. تابع دراساته العليا في شعبة الهندسة، وقد كان متفوقا في الرياضيات والفيزياء، وأنهى دراساته العليا بتأليف أطروحة جامعية في موضوع (المبادئ الأساسية لتوازن الأشياء الصلبة). وقد دفعه هذا الاهتمام إلى البحث في مبدأ التوازن في الاقتصاد وعلم الاجتماع معا. وقد اشتغل مهندسا في شركة السكك الحديدية. ثم تخلى عن ذلك من أجل الحصول على العضوية في جمعية فلورنسا الإيطالية للاقتصاد السياسي. وبعد ذلك، صار أستاذا جامعا في فلورنسا ولوزان بسويسرا. وقد كان باريتو مفكرا ثوريا راديكاليا، وناقدا سياسيا جريئا؛ إذ صب جام غضبه على الاشتراكيين، والعسكريين، والمحافظين الحكوميين على حد سواء.

هذا، وقد كتب باريتو مجموعة من المقالات السياسية ضد الحكومة؛ مما جعله عرضة لمضايقات السلطة التي كانت تتدخل لمنعه من ممارسة التدريس الجامعي بين حين وآخر.

أضف إلى ذلك فقد كان لباريتو مجموعة من المؤلفات المهمة، مثل: (محاضرات في الاقتصاد السياسي)<sup>215</sup>، و(الأنظمة الاشتراكية)<sup>216</sup>، و(مقرر الاقتصاد السياسي)<sup>217</sup>، و(كتابات حول منحى توزيع الثروة)<sup>218</sup>، و(مختصر علم الاجتماع)<sup>219</sup>، وغيرها من الكتب والمؤلفات القيمة...

إذاً، ما مقومات التفكير الاجتماعي عند فيلريدو باريتو؟ وما مميزات منهجه السوسيولوجي؟ وما أهم الانتقادات الموجهة إليه؟ هذا ما سوف نتوقف عنده في المطالب التالية:

<sup>215</sup> - Vilfredo Pareto : Cours d'économie politique, Lausanne, F. Rouge, 1896-97 (2 volumes).

<sup>216</sup> - Vilfredo Pareto : Les systèmes socialistes. Cours professé à l'Université de Lausanne, Paris, V. Giard & E. Brière, "Bibliothèque Internationale d'Économie Politique", 1902-03 (2 volumes).

<sup>217</sup> - Vilfredo Pareto : Manuel d'économie politique. Traduit sur l'édition italienne par Alfred Bonnet (revue par l'auteur), Paris, V. Giard & E. Brière, 1909.

<sup>218</sup> - Vilfredo Pareto : Écrits sur la courbe de la répartition de la richesse, Genève, Librairie Droz, 1965 (réunis et présentés par Giovanni Busino).

<sup>219</sup> - Vilfredo Pareto : Traité de sociologie générale : édition française par Pierre Boven, revue par l'auteur. Préface de Raymond Aron, Genève, Librairie Droz, 1968.

## المطلب الأول: التصور النظري

إذا كان ابن خلدون لا يفصل بين التاريخ وعلم الاجتماع، وإذا كان هربرت سبنسر أيضا لا يفصل علم الاجتماع عن البيولوجيا، فإن فيلفيدو باريتو لا يفصل علم الاجتماع عن علم الاقتصاد. ويعني هذا أن باريتو من دعاة علم الاقتصاد الاجتماعي. ومن ثم، فهو يميز بين الأفعال المنطقية التي يدرسها علم الاقتصاد، والأفعال غير المنطقية التي يدرسها علم الاجتماع، كما يتضح ذلك جليا في كتابه (مختصر علم الاجتماع) الذي صدر سنة ١٩١٦م<sup>٢٢٠</sup>.

ولا يمكن استيعاب آراء فيلفيدو باريتو- بشكل جيد- إلا بالتوقف عند الفروع التالية:

### الفرع الأول: مفهوم السوسولوجيا

إذا كان باريتو قد درس الاقتصاد دراسة علمية عميقة، وفق منهجية علمية تجريبية وإحصائية، وتوصل إلى مجموعة من النظريات الاقتصادية المتميزة والمقتزنة باسمه، فإن هذا العلم لا يمكن تفسيره إلا في حدود ضيقة، فلا بد من الاستعانة بالتفسير الاجتماعي لطابعه العام. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على مدى التداخل الموجود بين علم الاقتصاد وعلم الاجتماع، فكل واحد يفسر الآخر؛ إذ ثمة علاقة وطيدة بين ما هو خاص بما هو عام. وهكذا، فعلم الاقتصاد علم خاص. في حين، يعد علم الاجتماع علما عاما.

<sup>220</sup> - Vilfredo Pareto : Trattato di sociologia generale, Firenze, G. Barbéra, 1916.

ومن جهة أخرى، ميز باريتو، داخل ميدان علم الاجتماع، بين علم تجريبي منطقي يندرج ضمن خانة العلوم؛ والعلم غير المنطقي وغير التجريبي كما ينطبق ذلك على بعض المفاهيم الاجتماعية، مثل: الحرية، والمساواة، والتضامن، والديمقراطية، والتفاهم، والتسامح... وهذه المفاهيم لاعلاقة لها بالعلم البتة، فهي مصطلحات مجردة محضة، وذات طبيعة لاهوتية وأخلاقية وميتافيزيقية. وفي هذا، يقول الباحث المصري أحمد الخشاب: " وكان باريتو ينظر إلى المجتمع ككل مترابط بين أجزائه وظواهره معتمدا على المنهج العلمي في تطبيقاته على الظواهر الاجتماعية، واضعا نصب عينيه أن هدف العلوم جميعا التواصل إلى معرفة العالم، عن طريق عمليات التعميم والتجريد التي تجري على الحقائق المستمرة من الحس أو التجربة؛ والهدف الأعلى هو السيطرة على تجربة المستقبل كلما أمكن ذلك، وأبعد من ذلك التنبؤ في حالات معينة الأمر الذي يهيء للفرد والجماعة أن تدير أمورها بحيث تستطيع مجابهة الواقع.

كما أنه نظر إلى علم الاجتماع كعلم منطقي تجريبي، فذهب إلى التمييز بين العلم المنطقي التجريبي، والعلم غير المنطقي أو غير التجريبي في تحليله لتاريخ المجتمع، فالعلم لا بد أن يكون منطقيا تجريبيا بمعنى أنه يعتمد على الملاحظة والتجريب فحسب، فكل تقويم أو تقدير أو إطلاق، لا يدخل في دائرة العلم، وكل فكرة لا تخضع لهذا المنهج تعتبر غير علمية مثل الديمقراطية والحرية والمساواة والتضامن. هذه الأفكار التي يزخر بها الفكر الاجتماعي المعاصر (وكثير من آراء سبنسر وكونت نحو التقدم) غير علمية. بل هي من المنبع نفسه الذي صدرت عنه كل النظريات الخرافية التي انتقدوها. ٢٢١"

٢٢١ - أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨١م،

ومن هنا، فباريتو عالم اجتماع وضعي جديد، يدعو إلى دراسة الظواهر المجتمعية في ضوء الرياضيات والفيزياء والكيمياء والعلوم الطبيعية، والاستفادة من المناهج المنطقية والتجريبية. ويعني هذا أنه يحاول أن "يعلمن" علم الاجتماع، ويرسيه على دعائم التجريب المادي والحسي. أي: أسس باريتو سوسولوجيا تجريبية منطقية مثل أوجست كونت وإميل دوركايم.

أما عن موضوع السوسولوجيا، فهو الفعل الإنساني أو التصرف الفردي داخل السياق المجتمعي، بالتمييز بين الأفعال المنطقية الهادفة والأفعال غير المنطقية. ويعني هذا أن الفعل تصرف اجتماعي موجه إلى تحقيق هدف معين. ومن ثم، فهو يحمل، في طياته، دلالات اجتماعية معينة، ضمن سياقات مجتمعية معقدة ومركبة ومتعددة. ويرتبط هذا الفعل الحركي بدوافع ومحفزات لها علاقة تامة ووثيقة بأهداف معينة. لذا، فالوحدة الأساسية للبحث السوسولوجي عند باريتو هي الفعل الاجتماعي. ويقترَب هذا المفهوم من تصورات ماكس فيبر (Max Weber)، ويورغ زيمل (Simmel)، وفلهلم ديلثي (Dilthey)...<sup>222</sup>

ومن ثم، فهدف الباحث هو التركيز على الأفعال الاجتماعية فهما وتأويلا، بالتمييز بين الأفعال الخارجية (السلوكية)، والأفعال الداخلية الشعورية (الداخلية أو الواعية)؛ والتمييز أيضا بين أفعال السبب وأفعال الهدف؛ والتمييز كذلك بين أفعال التبادل والتفاعل والتواصل والعلاقات. بمعنى التركيز على الأفعال من جهة،

<sup>222</sup> - Passeron J.C, « Weber et Pareto : La rencontre de la rationalité dans l'analyse sociologique » in : L.A. Gerard-Varet, J.-C. Passeron (sous la direction de), *Le modèle et l'enquête. Les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, Paris, Ed. De l'E.H.E.S.S.. ١٩٩٥

والعلاقات التفاعلية من جهة أخرى. ومن هنا، يهتم باريتو بوصف الفعل الاجتماعي وفهمه وتأويله وفق سياقات اجتماعية معينة.

وعليه، " لقد نظر باريتو إلى علم الاجتماع كعلم تجريبي، فذهب إلى التمييز بين العلم المنطقي التجريبي، والعلم غير المنطقي وغير التجريبي في تحليله لتاريخ العلم، فالعلم لا بد أن يكون منطقياً تجريبياً. بمعنى أنه يعتمد على الملاحظة والتجريب فحسب، فكل تقويم أو تقدير أو إطلاق لا يدخل في دائرة العلم، وكل فكرة لا تخضع لهذا المنهج تعتبر غير علمية، مثل: الديمقراطية والحرية والمساواة والتضامن. هذه الأفكار التي يزخر بها الفكر الاجتماعي المعاصر غير علمية، بل هي من المنبع نفسه الذي صدرت عنه كل النظريات الخرافية التي انتقدتها.

وياريتو في سعيه إلى تحديد هوية علم الاجتماع، والتمييز بينه وبين غيره من العلوم، رفض رفضاً باتاً كل الآراء التي تدرس الظواهر الاجتماعية من خلال تركيزها على جانب واحد فقط، أو تلك التي تؤكد تبعية مختلف الظواهر إلى ظاهرة كلية وحيدة. وجاء رفض باريتو من منطلق أن مختلف الظواهر الاجتماعية إنما تتساند تسانداً وظيفياً، بحيث تقوم كل ظاهرة بأدوارها متأثرة ومؤثرة في غيرها من الظواهر الاجتماعية. هذا وقد استغل باريتو خلفيته الاقتصادية عندما أوضح أن الظواهر الاقتصادية تتأثر بالعديد من الظواهر والعوامل غير الاجتماعية. ومن هذه النقطة أكد باريتو أنه على علم الاجتماع أن يهتم بدراسة الخصائص العامة للظواهر الاجتماعية، على العكس من بعض العلوم - كالتاريخ مثلاً - التي تدرس الظواهر باعتبارها ظواهر منفصلة وغير متكررة من حيث الزمان والمكان.<sup>٢٢٣</sup>

علاوة على ذلك، يرى باريتو أن الهدف من التفكير الاجتماعي هو مجرد الكشف عن الحقائق العلمية من أجل المعرفة لذاتها، وليس لاستخدامها لغرض أو هدف

<sup>٢٢٣</sup> - وسيلة خزار: الإيدولوجيا وعلم الاجتماع، جدلية الانفصال والاتصال، منتدى المعارف،

بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٣م، صص: ١٤٦-١٤٧.

محدد أو معين. بمعنى أن العالم الاجتماعي عليه أن يترفع عن النواحي العملية والتطبيقية في الحياة، ويكون هدفه هو العلم فقط. ويعني هذا أن العلم يكون لذاته، ولا يوظف لأغراض براهمية أو لخدمة المجتمع أو لاستخدامه في مكون من مكوناته. ومن هنا، فالسوسيولوجيا تدرس كل ما هو خاضع للملاحظة والتجربة والتحليل المنطقي الاستقرائي، وإبعاد كل ما هو ميتافيزيقي وأخلاقي وخارجي لا يمت بصلة إلى الظواهر التجريبية. كما أن علم الاجتماع هو ذلك العلم الذي يهدف إلى تحليل شروط توازن الأنساق الاجتماعية تحليلاً علمياً، بدراسة آليات التفاعل والتساند والتآلف بين عناصر النسق الاجتماعي، وكذلك بين مكوناته البنيوية المتظافرة. ثم، التركيز على ثنائية العقل والفعل، بالتمييز بين الفعل المنطقي والفعل غير المنطقي.

## الفرع الثاني: الفعل المنطقي واللامنطقي

ينطلق باريتو من مسلمة فلسفية واجتماعية أساسية، وهي أن الإنسان ليس كائناً عقلانياً، بل هو كائن لاعقلاني. بمعنى أن جل أفعاله غير عقلانية وغير منطقية، وليس هناك ارتباط وثيق بين الغاية والوسيلة، وليس هناك أيضاً تطابق بين الذات والموضوع. ويعني هذا أن جل أفعال الإنسان غير منطقية؛ لأنها مرتبطة بالغرائز والعواطف والمشاعر. وبالتالي، فهي أفعال تتحكم فيها الرواسب بشكل أساس. أما الفعل العقلاني، فهو مرتبط بالمعرفة العلمية المنطقية التجريبية، ويرتبط فيه الذاتي بالموضوعي، وتنسجم فيه الوسيلة مع الغاية والهدف كعمل المهندس - مثلاً-. ومن ثم، يدافع باريتو عن السلوك العقلاني أو السلوك الموجود عند الإنسان الاقتصادي، والذي يقوم على الخبرة، والاستدلال، والتجريب، والاستقراء المنطقي. ويقسم باريتو الأفعال الإنسانية إلى قسمين: أفعال منطقية وأفعال غير منطقية. فالأفعال المنطقية هي الأفعال التي تكون أهدافها الموضوعية متماثلة مع أهدافها

الذاتية، كما يتجلى ذلك عند الإنسان الاقتصادي. وبتعبير آخر، هي التعبير الحقيقي المباشر للطبيعة الإنسانية. أي: " تكون الأفعال منطقية إذا كانت النتائج التي يتنبأ بها الفاعل مطابقة للنتائج التي يمكن التنبؤ بها في ضوء معرفة أوسع. ونظرة أعم وأشمل." ٢٢٤

أما الأفعال غير المنطقية، فهي تلك الأفعال التي لا تتطابق أهدافها الموضوعية مع أهدافها الذاتية. بمعنى أن الناس يقومون بمجموعة من الأفعال لا يعرفون الغرض أو الهدف أو المقصدية منها. أي: تكون الدوافع غامضة ومبهمة. وفي هذا، يقول أحمد الخشاب: " قام الناس ولا يزالون يقومون بأعمال دون أن يفطنوا لأي سبب يقومون بها، فالدوافع الحقيقية للفعل غالبا ما تكون مختلفة عن الأغراض التي يحصلون عليها، وهم شاعرون، والناس في سعيهم للوصول لأهداف شعورية، كثيرا ما يحصلون على أمور لم تكن في حساباتهم: إما لأنهم لم ينتهجوا السبيل القويم، أو لأنهم لم يتبصروا عواقب أعمالهم، وتبدو لهفة الناس على المنطق والتعقل في محاولتهم تبرير أعمالهم وإعطائها صورة منطقية على الرغم من أنها صادرة عن دوافع غير شعورية غامضة.

وقد أظهر كثير من الباحثين العناصر غير اليقينية في السلوك الإنساني، وخاصة الخرافات والأباطيل المخترعة لتصوير السلوك بصورة منطقية، على الرغم من أن التحليل العلمي لا يؤيده." ٢٢٥

ويعني هذا أن الأفعال غير المنطقية هي تلك الأفعال التي لا تؤدي إلى غرض ما، سواء أكان ذاتيا أم موضوعيا؛ أو هي تلك الأفعال التي يعتقد صاحبها أنها تحقق غرضا ما، ولكنها - في الحقيقة - لا توصل إلى شيء؛ أو هي تلك الأفعال التي لا يهدف إليها الفعل إراديا أو شعوريا، على الرغم من موضوعية هذا الهدف

٢٢٤ - أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي، ص: ٦٣٠.

٢٢٥ - أحمد الخشاب: نفسه، ص: ٦٢٩.

ووجوده بشكل معين ومحدد؛ أو هي تلك الأفعال التي توصل الفاعل إلى غاية لم يكن يقصدها، سواء أكانت هذه الغاية محبوبة أم منفرة. ومعنى هذا كله "أن الأفعال تعتبر غير منطقية إذا لم تكن لدى الفاعل معرفة واضحة صريحة عن الأغراض التي يتوخاها من الفعل، أو إذا لم تكن موجهة إلى غرض محدود، أو إذا لم تسر في الطريق الصحيح الموصل إلى هذا الغرض." ٢٢٦

وعليه، يحدد باريتو أربعة أنواع من الأفعال غير المنطقية هي:

① الأفعال الأنثروبولوجية الطقسية الرمزية؛

② الأفعال الدينية المقدسة؛

③ الأفعال المتعلقة بالأخطاء العلمية؛

④ الأفعال المتعلقة بأوهام المثقفين والسياسيين.

ويذكرنا باريتو بماكس فيبر على مستوى تقسيم الأفعال إلى أفعال منطقية هادفة وأفعال غير هادفة، سواء أكانت عاطفية أم تقليدية أم أخلاقية.

٢٢٦ - أحمد الخشاب: نفسه، ص: ٦٢٩-٦٣٠.

## الفرع الثالث: الرواسب والمشتقات

يميز باريتو بين الأفعال المنطقية القائمة على التوجيه الاستدلالي والمنطقي والبرهاني، والأفعال غير المنطقية القائمة على الإثارة العاطفية والوجدانية. ويعني هذا أن معظم الأفعال الإنسانية، ذات الطبيعة الاجتماعية، هي أفعال غير منطقية خاضعة للتحفيز العاطفي والوجداني، وتخضع أيضا للدوافع غير العقلية. ويعود هذا إلى قوة الإيديولوجيات والمعتقدات الاجتماعية والخرافات والشائعات والخزعبلات والترهات التي يتشرها الفرد منذ طفولته. ومن ثم، فهي خاضعة للأهواء والعواطف والانفعالات الذاتية. في حين، تخضع الأفعال المنطقية للعقل والمنطق والاستدلال. وغالبا، ما نجد الأفعال غير المنطقية بكثرة في مجال السياسة. ويسمى هذا بالرواسب (Résidus) والمشتقات (dérivations)، مادامت تصدر عن عالم العواطف والأهواء الوجدانية والانفعالية من جهة، وتخضع لمنطق التبرير من جهة أخرى.

وتتحقق المشتقات بمختلف الوسائل اللفظية، أو عبر الخطابات المستعملة من قبل الأفراد والجماعات لتبرير أفعالهم، وجعلها أكثر عقلانية ومنطقية، وهذا ما يسمى بالتبرير السيكلوجي. ويعني هذا أن المشتقات عبارة عن تبريرات منطقية لأفعال عاطفية وانفعالية وهووية، يراد منها إقناع الآخرين بمنطقيتها ومعقوليتها. وهي ليست في حاجة إلى هذا التبرير المنطقي. ويدلي باريتو بمثال واضح في هذا المجال، فالثوريون يتصارعون من أجل قلب نظام اجتماعي استبدادي، وتعويضه بنظام اجتماعي آخر أكثر عدالة وحرية ومساواة وديمقراطية. وبعد سيطرتهم على الحكم، يمارسون بدورهم ذلك الاستبداد، فيبررون أفعالهم غير المنطقية وغير الشرعية بتعداد الظروف المسببة، فيرجعون ذلك إلى أعداء السياسة، وقلائل المعارضة، وظروف الإرهاب، والمؤامرات الأجنبية، وتهديدات الأقليات، والظروف غير المتوقعة...

أما الرواسب (Résidus)، فهي بمثابة تعبيرات عن العواطف والمشاعر. وهي ميول نفسية ثابتة تتوسط العلاقة بين العواطف والفعل. وبتعبير آخر، الرواسب مجموعة من الدوافع والخوافز الغريزية غير المنطقية التي تؤثر في سلوك الشخص، عندما لا يستطيع التحكم فيها. وبما أن الجماهير أو العامة لا يستطيع أن تتحكم في هذه الرواسب أو تضبطها، فإن سلوكها كله يكون موجهاً بمثل هذه الرواسب. في حين، لا يخضع سلوك الصفوة أو النخبة لمثل هذه الرواسب؛ لأنها تتمتع بقدرات هائلة على التحكم في تلك الرواسب وضبطها، والتصرف بمنأى عن تأثيرها. أما عن دور هذه الرواسب ووظائفها، فتتمثل في تحقيق التوازن والتكامل والتساند والتآلف بين مختلف عناصر النسق المجتمعي. والرواسب أصناف ستة هي:

- ① **رواسب الربط والتوليف**، بإقامة علاقات منطقية بين الأفكار والأشياء. ويحيل هذا على الذكاء والقدرة على الإبداع والابتكار. ويرتبط هذا بتشكيل الحضارات؛
- ② **رواسب المحافظة على التجمعات والارتباطات**، بالحفاظ على ما تم بناؤه وتشكيله وتأسيسه بغية تحقيق التوازن، والحفاظ على النظام العام؛
- ③ **رواسب الحاجة إلى التعبير عن المشاعر**، بطريقة فردية (الرومانسية)، أو بطريقة جماعية (الطقوس والعادات والأعراف)، وهذا كله من أجل تحقيق تماسك المجتمع وتوازنه؛
- ④ **رواسب النزعة إلى الاجتماع**، تعبر عن ميل الفرد إلى الجماعة بغية الاندماج فيها فكرياً وشعورياً وفعالاً، وكذلك من أجل تحقيق توازن المجتمع وتماسكه؛
- ⑤ **رواسب التكامل الذاتي والشخصي**: ترتبط بميل الفرد إلى المحافظة على الذات الشخصية، وتحقيق تكامله الوجودي والهوياتي، والدفاع عن نفسه وشخصيته ومروءته؛
- ⑥ **رواسب الجنس**: ترتبط بمعايير السلوك الجنسي وقواعده الثقافية.

ولكن يمكن تجميع هذه الرواسب كلها في سلوكين اجتماعيين مهمين: سلوك المحافظة القائم على التقليد والثبات والموافقة والحفاظ على النظام؛ وسلوك التجديد القائم على الإبداع والتطوير وإعادة البناء<sup>٢٢٧</sup>.

أما المشتقات، فلها علاقة وثيقة بالرواسب. وبالتالي، فالمشتقات ما هي إلا تبريرات عقلية للرواسب. ومن ثم، فوظيفتها هي إضفاء المعقولية والطابع المنطقي على الرواسب أو الأفعال غير المنطقية. ومن ثم، تسمى هذه التبريرات المنطقية بالمشتقات.

وتستند هذه المشتقات أو المبررات إلى مجموعة من الوسائل، مثل:

① **صيغ الأوامر والتأكيدات** التي تصدر من الآباء نحو أبنائهم، أو تكون هذه الصيغ بذكر حقائق واقعية أو متخيلة لتبرير الفعل؛

② **صيغ الأوامر الصادرة عن أشخاص لهم سلطة معينة**، بالاعتماد على مصادر تحمل في طياتها سلطة وهيبة وقوة لتبرير الأفعال غير المنطقية، مثل: الاستعانة بالعادات والتقاليد والأعراف؛

③ **التطابق مع المشاعر والمبادئ** لتبرير الأفعال غير المنطقية، كأن تسر الآخرين أو تواسيهم، أو تحقق مصالحهم ومنافعهم. كما تضم هذه الفئة العواطف والمصالح والمثاليات؛

④ **براهين وحجج وأدلة لفظية**، باستخدام الصور البلاغية، والأمثال الشعبية... وللتمثيل: " يقول رجل السياسية: يحقق نظامنا السياسي الديمقراطية والمصالح العامة لكل الجماهير". فهذه الأدلة اللفظية غير واضحة. فماذا تعني الديمقراطية في خطاب هذا الرجل السياسي؟ وماذا تعني الجماهير؟ وما المقصود بالمصالح العامة؟ هذه التعابير عبارة عن مشتقات ومبررات لرواسب غير منطقية.

٢٢٧ - إبراهيم عثمان وآخرون: نظريات في علم الاجتماع، الشركة العربية المتحدة للتسويق و التوريدات، القاهرة، مصر، طبعة ٢٠١٠م، ص: ١١٣.

وهكذا، تقوم الرواسب بأدوارها المتعددة، في الواقع الاجتماعي، بالاعتماد على مشتقاتها ومبرراتها وترشيدها المعياري.

هذا، وتتحكم الرواسب في النخب أثناء دوراتها وتناوبها حول السلطة خلال البناء الطبقي، وتعمل من أجل التوازن والتساند والتآلف. علاوة على ذلك، يخضع توزيع الرواسب للتغير حسب دوران النخب، أو حسب تغير مواقع الحكم بين فئة الثعالب وفئة الأسود.

وهكذا، يميز باريتو بين الرواسب، والمشتقات، والعواطف الوجدانية (Sentiments). فالعواطف هي مشاعر وأحاسيس لاتتخذ طابعا منطقيا، ومجالها هو علم النفس. أما الرواسب فهي التي " تتحلل العواطف الوجدانية والأفعال أو التعبيرات، فهي مفاهيم سوسيولوجية تحليلية تشير إلى التفسيرات المتنوعة للعناصر الثابتة في الظاهرة الاجتماعية."<sup>٢٢٨</sup>

أما المشتقات، فتشير " إلى التفسيرات المتنوعة للعناصر الثابتة التي تضيء المشروعية على النشاط غير العقلاني لتظهره في صورة نشاط عقلائي.

وبعد ذلك، يؤكد باريتو أن الأفعال الاجتماعية، بالرغم من تنوعها واختلافها، تصدر عن دوافع ثابتة، وأن الإنسان يميل باستمرار إلى منح هذه الأفعال تفسيرات وتبريرات معينة، تلك التي أطلق عليها المشتقات، بمعنى أنها مشتقة من العواطف، غير أن باريتو لم يوضح لنا تماما كيف تحدد الثوابت أو الرواسب أنماط السلوك المختلفة على نحو محدد.<sup>٢٢٩</sup>

٢٢٨ - محمد ياسر الخواجة: علم الاجتماع الاقتصادي بين النظرية والتطبيق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨م، ص: ٦٢.

٢٢٩ - محمد ياسر الخواجة: علم الاجتماع الاقتصادي بين النظرية والتطبيق، ص: ٦٢.

وعليه، يرى أحمد خشاب أن " الراسب ليس غريزة، ولكنه وسيلة تختفي وراءها هذه الغريزة أو الدافع الأصلي. ومن ثم كان الراسب غير منطقي لأنه يعمل على إخفاء عمل الدافع الأصلي، ويظهره بصورة غير صورته الحقيقية.

وعلى ذلك فالإشباع المباشر لغريزة ما أو النهوض لإرضاء دافع معين يعتبر عملا منطقيا، ويقرر باريتو أن العمل بمقتضى المصلحة أكثر من العمل بمقتضى الغرائز والدوافع، لأنه يرى أن العمل بمقتضى الغرائز عمل غير اجتماعي. أي: إنه يصطدم بالأوضاع الاجتماعية، أما المصالح، فهي دوافع من طبقة أخرى أكثر صلاحية وملاءمة للمجتمع، ومن ثم كان العمل بمقتضاها أكثر منطقية.

أما المصالح فهي الدوافع التي تجعل الفرد ينهض لاكتساب أو تحصيل المنافع المادية، سواء كانت نافعة حقا أم بسيطة، وينظرها العمل أيضا على كسب الاعتبار والمركز الاجتماعي. "٢٣٠"

ومن جهة أخرى، تنقسم أنظمة الحكم إلى قسمين: أنظمة تستخدم الإغراء السياسي، وتحريك الرواسب، والحديث بلغة المصالح والمنافع؛ وأنظمة سياسية تستخدم العنف للحد من جموح الرواسب، والحد من العواطف باستخدام الأسلحة، وقتل المتظاهرين، واعتقال المعارضين. بينما لا تستخدم النخبة العنف إلا بحد معين، فهي تستخدم الإيديولوجيا، بدغدغة عواطف الجماهير، وضبط الرواسب، وتوجيه عواطف الجماهير توجيهها إيجابيا، قصد تحقيق توازن النسق المجتمعي وتكامله وتسانده وظيفيا.

٢٣٠ - أحمد الخشاب: نفسه، ص: ٦٣٠.

## الفرع الرابع: نظرية التوازن الاجتماعي والاقتصادي

يرى باريتو أن المجتمع بناء كلي مركب ومعقد من العلاقات المتبادلة بين الناس. ومن ثم، فهناك من يحاول هدمه، وهناك من يحاول بناءه لتحقيق نوع من التوازن الاجتماعي. كما أن للأفراد رغبات يريدون تحقيقها وإشباعها. وفي الوقت نفسه، هناك موانع وعراقيل تمنع هؤلاء الأفراد من تحقيقها. وهذا يخلق نوعاً من التوتر بين الذات الراغبة في تحقيق الموضوع ذي القيمة، وعدم القدرة على امتلاك ذلك الموضوع. ومن هنا، يحدث الصراع الاجتماعي الداخلي أو الموضوعي. وهكذا، فالمجتمع خاضع لمنطق الصراع من جهة، ومنطق التوازن والتوافق من جهة أخرى. وفي هذا الصدد، يقول أحمد الخشاب: "وتعتبر هذه النظرة (التوازن الاجتماعي) امتداداً لآرائه في الاقتصاد، فهناك دائماً صراع بين رغباتنا التي نريد أن نشبع، وبين العقبات التي تعترض سبل إشباعها، ولكن الصراع لا يلبث أن يتحول إلى توافق أو توازن بين رغباتنا وبين الظروف الخارجية، والمجتمع يجري على نفس النظام، تحدث فيه عملية توافق تؤدي إلى التوازن الاجتماعي؛ أما القوة التي تعمل في المجتمع مناظرة لرغبات الفرد، فهي ميل الناس إلى الالتجاء إلى الأفعال غير المنطقية في ميدان القوى التي تعمل مناظرة للعقبات التي تنشأ في وجه الفرد لإشباع رغباته، وهي ميل الناس لإخفاء الطابع غير المنطقي في أفعالهم ومحاولاتهم إظهاره بصورة منطقية معقولة، والأفعال غير المنطقية تختلف من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، إلا أنه بالرغم من ذلك فثمة عنصر أساسي فيها لا يتغير بتغير الأزمنة واختلاف الأمكنة، وهذا العنصر الثابت هو الجدير بالدراسة، وهو أهم موضوع لعلم

الاجتماع عند باريتو، وهو العامل الأساسي الذي يؤثر في طبيعة النظام الاجتماعي.<sup>٢٣١</sup>

وعليه، يتأثر النظام الاجتماعي بعوامل داخلية وخارجية، وكذلك بتاريخ المجتمع نفسه الذي يندرج ضمن العوامل الخارجية.

وعليه، فنظرية التوازن هي تلك النظرية التي تؤكد على أن الأنساق الاجتماعية تستعيد توازنها إذا ما طرأ عليها اختلال أو اضطراب.

### الفرع الرابع: نظرية المنفعة الاجتماعية

تعد نظرية المنفعة من أهم النظريات التي ركز عليها باريتو في نظريته السوسيولوجية والاقتصادية، فقد حلل نظرية المنفعة الاجتماعية " في ضوء اهتمامه بدراسة الفعل المنطقي أو غير المنطقي. ويقصد بالأفعال المنطقية تلك الأفعال التي تتوجه نحو غاية يمكن تحقيقها موضوعيا، ومن خلال استخدام أفضل للوسائل المتاحة موضوعيا. ويكاد باريتو يقصر الأفعال المنطقية الرشيدة على المجالات الاقتصادية والعلمية، ثم يستبعد أية متعة منطقية على أي سلوك آخر. أما الأفعال غير المنطقية، فهي التي تفشل في تحقيق هذين المعيارين (الوسائل والغايات)، مستخدما في ذلك مفهومين هما: الإشباع (Satisfaction) والمنفعة (Utility) وتحدد الإشباع الاقتصادية التي يحصل عليها الفرد تبعا لتراتبية للأولويات التي يفضلها هو نفسه. أما المنفعة فتشير إلى الإشباع بمفهوم اجتماعي أوسع، وتفترض الإشباع انعدام القابلية للمقارنة بين رغبات الفرد.

<sup>٢٣١</sup> - أحمد الخشاب: نفسه، ص: ٦٢٧.

وبذلك يتبين - كما يقول جوزيف شومبيتر- أن باريتو يميز بين نوعين من تحقيق الحد الأقصى من المنفعة: الأول الحد الأقصى من المنفعة لصالح الجماعة الذي يشير إلى تحقيق الحد الأقصى من المنفعة للجماعة أو المجتمع ككل وليس للأفراد. في حين، إن النوع الثاني وهو المنفعة لأجل المصالح الخاصة يشير إلى تحقيق حد أعلى من الإشباع الخاص، وفسر باريتو عملية شراء السلع واقتنائها على أساس الرجوع إلى عنصرين أساسيين وهما: أولاً: عملية التفضيل من جانب الفرد وثانياً: إلى المستوى الذاتي للسلعة ذاتها.<sup>٢٣٢</sup>

وهكذا، لا يمكن الحديث عن نظرية المنفعة الاجتماعية إلا بدراسة الفعل المنطقي وغير المنطقي، وتبيان أهمية السلوك غير المنطقي في الحياة الاجتماعية.

### الفرع الخامس: سوسولوجيا النخبة

يعد فيلفيدو باريتو من أهم علماء الاجتماع السياسي الذين اهتموا بدراسة النخبة، في إرتباط وثيق بمسألة اختلال المجتمع وتوازنه، بل يمكن القول: إنه أول من اهتم بمفهوم النخبة في المجالين الاجتماعي والسياسي. وفي هذا الصدد، يقول جون سكوت: "قدم باريتو الكثير من المساهمات الجديرة بالذكر إلى علم الاقتصاد وعلم الاجتماع السياسي. ويعتقد علماء الاقتصاد بأنه ليبرالي كلاسيكي، وله ريادة في تطبيق نظرية الاختيار العقلاني على اقتصاديات الرفاهية. وعلى العكس من ذلك، فعلى الرغم من كونه مؤسس علم الاجتماع السياسي، وبالأخص نظرية النخبة، فقد عرف عنه في هذا المجال، أنه ذلك المتعصب والمناهض للديمقراطية، ويبحث في

<sup>٢٣٢</sup> - محمد ياسر الخواجة: علم الاجتماع الاقتصادي بين النظرية والتطبيق، ص: ٦٢-٦٣.

اللاعقلانية في السياسة. وفي الحقيقة، ظل باريتو إلى حد ما مخلصا لمثله القديمة، ولكنه عزى عدم تحقيقها إلى فشل السياسات الديمقراطية.<sup>٢٣٣</sup>

ويعطي باريتو للنخبة تعريفين أحدهما واسع، والثاني ضيق. فالنخبة- بالمفهوم الواسع- هي تلك الفئة القليلة من المجتمع التي حققت نجاحا في أنشطتها المهنية والوظيفية، فوصلت إلى أعلى مراتب الهرم المجتمعي، مثل: رجل الأعمال الناجح، والمجرم الذكي، والصانع الماهر، والأستاذ البارِع، والفنان المشهور... ويعني هذا أن هذه النخب غير حاكمة. أما بالمفهوم الضيق، فالنخبة هي تلك الفئة أو الأقلية الحاكمة التي تملك السلطة والنفوذ والقرار، وتمارس تأثيرها في باقي الطبقات الاجتماعية الأخرى، قصد إقناعها بتوجهاتها السياسية والإيديولوجية. وقد تتكون هذه النخب من الوزراء، وأمناء الأحزاب، والمعارضين السياسيين، والمسؤولين النقابيين، وكبار العسكر، ورجال المقاولات الصناعية النافذين...

وعليه، فالنخبة هي تلك الفئة أو الأقلية التي تمتلك صفات استثنائية، وتتمتع بقدرات وكفاءات طبيعية أو مكتسبة هائلة جدا في بعض المجالات أو في بعض الأنشطة من أنشطة الحياة الاجتماعية. وفي هذا، يقول باريتو: " لنفرض نعطي لكل فرد، في جميع حقول النشاط الإنساني، علامة تدل على مهاراته بالطريقة نفسها تقريبا التي تعطي فيها علامات في الامتحانات. وعلى سبيل المثال، نعطي من يبرز في مهنته عشرة. ونعطي من لا ينجح في الحصول على زبون واحد علامة واحدة، بشكل نستطيع معه إعطاء صفر لمن يكون غيبا حقا. ونعطي عشرة لمن عرف أن يربح الملايين، سواء كان جديا أم سيئا. ومن يربح ألوف الليرات نعطيه ست علامات. ومن يتوصل إلى عدم الموت جوعا فقط نعطيه علامة واحدة. ومن يعالج في مأوى المعوزين نعطيه صفرا... وهكذا دواليك بالنسبة لجميع حقول النشاط

٢٣٣ - جون سكوت: خمسون عالما اجتماعيا أساسيا، ترجمة: رشا جمال، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية سنة ٢٠١٣م، ص: ٥٩.

الإنساني.... ولننشىء - إذًا - طبقة من هؤلاء الذين ينالون أعلى العلامات في الحقل الذي يبذلون فيه نشاطهم، ولنعط لهذه الطبقة اسم النخبة".<sup>234</sup>

ومن هنا، يميز باريتو بين الطبقة الشعبية العامة والنخبة الخاصة، إذ تنجذب العامة، على المستوى النفسي، إلى الأفكار غير المنطقية وغير العقلانية؛ وهذا ما يجعل النخبة المتميزة بالدهاء والقوة والإيديولوجيا قادرة على استغلالهم للفوز بالسلطة السياسية، والظفر بها. وبعد ذلك، يميز باريتو بين النخبة الحاكمة وغير الحاكمة. وفي هذا، يقول: " بالنسبة للدراسة التي نقوم بها، وهي دراسة التوازن الاجتماعي، من المستحسن أيضا تقسيم هذه الطبقة إلى اثنتين. نضع على حدة هؤلاء الذين يمثلون، مباشرة أو غير مباشرة، دورا بارزا في الحكومة؛ فهم يشكلون النخبة الحكومية. والباقيون يشكلون النخبة غير الحكومية... وتكون لدينا - إذًا - فئتان من السكان، الأولى: وهي الفئة الدنيا، أو الطبقة الغريبة عن النخبة، ولن نبحت حاليا التأثير الذي يمكن أن تمارسه في الحكومة؛ الثانية: وهي الفئة العليا، أو النخبة التي تقسم إلى قسمين: أ- النخبة الحكومية؛ ب- النخبة غير الحكومية.<sup>235</sup>

ويعني هذا أن المجتمع ينقسم إلى فئتين كبيرتين: الفئة الدنيا من الجماهير الشعبية وهي فئة لا تحكم؛ والفئة العليا التي تشكل ما يسمى بالنخبة. وهي قسمان: نخبة حاكمة ونخبة غير حاكمة. ويشير مصطلح النخبة الحاكمة أو الحكومية إلى ما يسميه رايت ميلز (Wright Mills)<sup>236</sup> بنخبة السلطة، وموسكا (Mosca) بالنخبة السياسية.

234 - Vilfredo Pareto : Traité de sociologie générale, 1919, p : 1296 et suivant.

235 - Vilfredo Pareto : OP.cit, p : 1304.

236 - C.Wright Mills : L'élite du Pouvoir, Éditions Agone, coll. « L'ordre des choses », 2012.

وعليه، فقد رفض باريتو التصورات الماركسية التي لاتؤمن بوجود النخب السياسية أو الاقتصادية، بل تعطي الأهمية القصوى للطبقة الدنيا، وتعتبرها هي الأحق بامتلاك السلطة، بعد القضاء على الطبقة البورجوازية، والاستيلاء على وسائل الإنتاج. في حين، يرى باريتو أن النخبة هي البديل الحقيقي لضمان استقرار المجتمع، وتحقيق توازنه المؤسساتي والاجتماعي والاقتصادي والنفسي. فالعامة من الناس مندفعة وجدانيا، تؤمن بالافكار الوهمية غير الحقيقية. في حين، تتميز النخبة بقدرات ومؤهلات فائقة يسمح لها بالسيطرة على الحكم، وقيادة المجتمع.

وبهذا، تكون النخبة هي البديل الحقيقي للأنظمة الماركسية أو الاشتراكية. وبالتالي، آمن باريتو بتداول النخبة على السلطة تحقيقا لمجتمع الديمقراطية، ورغبة في تحقيق تماسك المجتمع وتضامنه وتوازنه. ومن ثم، حلت النخبة محل الصراع الطبقي، وحلت كلمة الجماهير محل البروليتاريا.

وعلى العموم، لايمكن الحديث - إطلاقا- عن أي نظام سياسي بدون الحديث عن القوة والسيطرة والاستغلال، حتى في الأنظمة الاشتراكية والشيوعية نفسها. لذا، نجد نخبا مستغلة في كل الأنظمة السياسية والاقتصادية والعسكرية، تعمل جاهدة على تحقيق مصالحها ومنافعها الخاصة، إلى جانب تحقيق المصالح العامة. ومن ثم، ترتبط الملكية الخاصة بالقوة والنفوذ والسيطرة والهيمنة. كما يتحقق ذلك للنخبة المنتقاة سياسيا أو اقتصاديا أو إداريا أو ثقافيا أو دينيا. ومن هنا، تبقى المفاهيم الاشتراكية، مثل: الإرادة العامة، والصالح العام، والسيادة الشعبية مفاهيم عاطفية وطوباوية وخيالية أكثر من كونها مفاهيم عقلانية وواقعية ومنطقية.

وقد قسم باريتو النخب السياسية - على غرار تقسيم مكيافيلي - إلى نخبة الثعالب ونخبة الأسود. فالنخبة الأولى تتكون من فئة الشيوخ، وقد استولت على الحكم بالدهاء والحيلة والخديعة. وتتكون النخبة الثانية من فئة الشباب التي تنتمي إلى الطبقة الدنيا من عموم المجتمع. وتدخل النخبتان معا في صراع وضغط، فالتى تنتصر

تستولي على الحكم، وبعد فشلها وضمحلها تستولي النخبة المعارضة على الحكم بشكل تناوبي دوري. وبهذا، تتحقق الديمقراطية، ويتحقق التوازن الاجتماعي، وتحافظ الدولة على هيبتها واستمرارها وقوتها. وغالبا، ما تقوم الحروب والأزمات الاقتصادية في تغيير النخب بشكل تناوبي، بعد اشتداد الصراع والجدل السياسي بين نخبة الأسود ونخبة الثعالب. وهذا ما يوضحه جون سكوت (John Scott) بهذه القولة: "وهذان الاثنان من النخب السياسية استطاعا الحصول على السلطة عن طريق الاستفادة من دعم ائتلاف من مجموعات اجتماعية واقتصادية غير متجانسة تتمتع بصفات متوازية ومرتبطة بمضارين وأصحاب الدخل. وأكد باريتو بأنه كان هناك تداول دوري بين النخبة تتناسب مع الدورات الاجتماعية والاقتصادية. وبالتالي، يتودد الثعالب إلى المضارين إما ضمنيا، أو بمساعدتهم بشكل إيجابي في سلب ذوي الدخل يجعلهم مدخرين من صغار البرجوازية أو من المساهمين الأساسيين. ومن حيث المبدأ، يشكك الرخاء بالأخلاق المتوارثة وازدهار المستهلك. ومع ذلك يمكن أن يقع كل من الحكومة والشعب في ربكة الديون بسبب الإفراط في الاستهلاك اعتمادا على الديون. في حين، إن ندرة رأس المال ونقص الاستثمارات المنتجة يمكن أن يؤديا إلى حدوث حالة انكماش اقتصادي. ومن المفترض أن تكون الحاجة إلى ضبط النفس والتوفير أمرا جليا، وأن تحتل حكومة الأسود الصدارة بدعم من ذوي أصحاب الدخل. وعلى الرغم من ذلك، ففي النهاية سيبدأ الاقتصاد الدخول في حالة ركود، ومن ثم سيسأم الناس من نظام الأسود، وما يمهّد إلى بروز الثعالب والمضارين مرة أخرى، وتبدأ حينها دورة جديدة." ٢٣٧

٢٣٧ - جون سكوت: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية سنة ٢٠١٣م، ص: ٦٢-٦٣.

ومن جهة أخرى، يقسم باريتو النخب ضمن مقترب نفسي أو سيكولوجي، وأيضا في ضوء مفهوم الرواسب " التي تتمثل في العواطف والحالات العقلية المتصلة بالغرائز البشرية، لتفسير سيطرة نخبة واختفاء أخرى وظهور نخبة أخرى. وقسمها إلى مجموعتين:

**المجموعة الأولى:** تضم رواسب تعكس الميل إلى التأمل والتفكير.

**المجموعة الثانية:** تضم رواسب تعكس الميل إلى البقاء والاستقرار وتعزيز المراكز التي يتم الوصول إليها.

ويؤثر توزيع الرواسب تأثيرا كبيرا في المجتمع، فقد تسود لدى الأفراد رواسب النوع الأول، ويشكلون بذلك أهل المكر والذكاء الذين يحكمون عن طريق الرضا العام والمساومة والحلول التوفيقية واختراع الإيديولوجيات.

وقد تسود لدى الآخرين رواسب النوع الثاني، فيشكلون بذلك أهل القوة والمواجهة الفورية للأزمات، ويلجأون إلى استخدام وسائل العنف لمواجهة المعارضة، وفرض النظام العام. والمثل الأعلى بالنسبة لباريتو هو توفر النوعين من الرواسب لدى نخبة معينة.

وقد اعتمد هذا المفهوم أيضا لتصنيف النظم السياسية، وذهب إلى تصنيفها إلى نظم تحكمها نخب تسود عندها رواسب النوع الأول، ونظم تسود عندها رواسب النوع الثاني.<sup>٢٣٨</sup>

وعليه، يؤكد باريتو وجود تطابق بين النخبة الاقتصادية والسياسية داخل أي مجتمع، ولكن يرفض أن تكون السيطرة السياسية نتاجا للسيطرة الاقتصادية، بل تعود إلى خصائص النخبة وعواطفها ومؤهلاتها. ومن ثم، فتاريخ الدول والحكومات هو تاريخ النخبة والصفوة التي تتناوب بشكل دوري. أي: إن الحكومة " طبقة من الخاصة أو

<sup>٢٣٨</sup> - محمد الرضواني: مدخل إلى علم السياسة، سلسلة بدائل قانونية وسياسية رقم ٣، الطبعة الأولى

سنة ٢٠١٤م، ص: ٩٣-٩٤.

الصفوة، وليس التاريخ في نهاية الأمر سوى دورة الصفوة. وهو هنا يحاول دحض تلك الفكرة الماركسية الذاهبة إلى أن استيلاء الجماهير على الحكم عن طريق الثورة سوف يسهم في وضع حد للاستغلال والصراع الطبقي والاقتصادي؛ فباريتو يؤمن إيماناً كاملاً باللامساواة الاجتماعية، ويرى أنه لن يكون هناك نظام تتحقق في ظله المساواة الكاملة بين الناس، لأنهم بطبيعتهم غير متساوين. وهذا يتفق مع رأيه الذاهب إلى أن الديمقراطية هراء وفكرتها عواء أذاعه الضعفاء. وهكذا لم يكن غريباً أن يعد باريتو ماركس البرجوازية وابن الفاشية كما وصفه كتاب الغرب.<sup>٢٣٩</sup>

ولا يعني هذا كله أن الصفوة أو الطبقة التي يدافع عنها باريتو هي الطبقة العمالية، بل هي النخبة البورجوازية القادرة على تحقيق توازن المجتمع وتماسكه ورفاهيته بطريقة تناوبية دورية. وفي هذا، تقول الباحثة الجزائرية وسيلة خزار: "وتتنمي الصفوة، بالضرورة، إلى الطبقة البورجوازية؛ لأنها هي الطبقة الوحيدة المتوازنة بطبيعتها، أي التي تحتفظ بأكبر قدر من الالتزام الخلقى ومراعاة السلوك، بمعنى أن باريتو قد حكم على الطبقة الدنيا في المجتمع بأن تظل دنيا دائماً، وبأن كل مجتمع لا بد أن تكون فيه صفوة حاكمة تضمن توازنه، ولذلك فليس ثمة مكان للجماهير الشعب في الحكم.

ولكن الصفوة الأرستقراطية لا تستمر في الحكم طويلاً، لأن كل صفوة في حاجة إلى تقوية ذاتها في مواجهة الطبقات الدنيا المتطلعة إلى التسلط. ويذهب باريتو إلى أن **الصفوة قابلة للانحلال**. ويظهر ذلك الانحلال في شكل نمو الاتجاهات الإنسانية بشكل مرضي، في الوقت الذي تظهر صفوة جديدة، وتكون في أقصى درجات القوة والحيوية. مؤكداً أن أية صفوة لا تستخدم العنف والقسوة في سبيل الدفاع عن

<sup>٢٣٩</sup> - نبيل السمالوطي: الإيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر: دراسة تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٥م، ص: ١٧٣.

نفسها وحكمها، تعرض نفسها للاختيار السريع، بحيث لا تملك في النهاية سوى  
إفساح المجال لصفوة أخرى.<sup>٢٤٠</sup>

وعليه، يرى باريتو أن المجتمع يتكون من طبقتين: طبقة دنيا محرومة ومستغلة  
ومهيمنة عليها، وهي الطبقة الكادحة، وطبقة عليا هي النخبة أو الصفوة التي  
تسيطر على مقاليد الحكم ودواليب الدولة. وتنقسم بدورها إلى قسمين: نخبة  
حاكمة (**l'élite gouvernementale**) ونخبة غير حاكمة (**l'élite non-gouvernementale**).  
ومن هنا، فالنخبة هي التي تملك القوة،  
والمال، والنفوذ، والذكاء بمفهومه الواسع، والمؤهلات العلمية والثقافية، والكياسة،  
وحسن التصرف...

ومن هنا، يتحدد المجتمع بطبيعة نخبتها السياسية الحاكمة. ومن ثم، فالنخبة هي التي  
تسير الطبقة الدنيا إما بالقوة، وإما بالحيلة والدهاء. ويعني هذا أن ثمة نخبتين: نخبة  
الأسود، ونخبة الثعالب. وتخضع النخبة لمنطق التناوب الدوري.

وإذا كان كارل ماركس يؤمن بالصراع الطبقي والاجتماعي بين البروليتاريين  
والبورجوازيين، فهناك داخل المجتمع الاشتراكي صراع طبقي واجتماعي بين المثقفين  
وغير المثقفين، بين الفلاحين والعمال. أما على صعيد النخبة، فيمكن الحديث -  
حسب باريتو- عن صراع بين النخبة الحاكمة وغير الحاكمة، بين نخبة المحافظين  
ونخبة المجددين، والنخبة الحاكمة والنخبة الدنيا إلخ... وهذا الصراع يكون من أجل  
الحياة والعيش والبقاء، وتحقيق المصالح والمنافع، سواء أكانت خاصة أم عامة.

أضف إلى ذلك أن النخب الثورية التي تقود الثورة ضد النخب القديمة، مدعية أنها  
على حق وصواب، وأنها تبحث عن سعادة الشعب ورفاهيته، سرعان ما تفشل في  
تحقيق العدالة والإنصاف والمساواة والحرية، فتؤدي بنخبها الأرستقراطية إلى المقبرة.  
ومن هنا، فالتاريخ الحقيقي عند باريتو هو تاريخ موت النخب الحاكمة

<sup>٢٤٠</sup> - وسيلة خزار: الإيدولوجيا وعلم الاجتماع، جدلية الانفصال والاتصال، ص: ١٤٩-١٥٠.

والأرستقراطيات وولادتها من جديد. لذا، قال باريتو قولته المشهورة " التاريخ مقبرة الأرستقراطيات (*L'histoire est un cimetière d'aristocraties*). ويعني هذا أن تاريخ المجتمعات هو تاريخ تعاقب النخب والأقليات واصطفائها؛ تلك النخب التي تتصارع مع النخب المضادة والمعارضة. وعندما تصل إلى الحكم، تشرع في تحقيق مصالحها، ثم تسقط لتحل محلها نخب أخرى، وهكذا دواليك... و" من هذا المنطلق، فإن باريتو ينتقد احتكار السلطة من طرف نخبة أرستقراطية قائمة على عنصري: الولادة والثروة، وليس على عنصري الذكاء والقوة. وبالتالي، فهي لا تسمح بالتحاق أفراد جدد بها من خارج بنيتها، وهو ما يؤدي إلى اندلاع الثورة ضدها (١٧٨٩م). ولهذا كتب باريتو قائلاً: " التاريخ مقبرة الأرستقراطيات".<sup>٢٤١</sup>

ويقرر باريتو أن أي مجتمع لا يؤمن بالتغيير أو الحركية الاجتماعية وتناوب النخب وتداولها على السلطة سيكون مصيره الانهيار والموت والفناء. ومن جهة أخرى، لاحظ باريتو أن النخبة قد تضم أفراداً لا يستحقون أن ينتموا إليها. ويوجد كذلك في الطبقات الدنيا أفراد يستحقون أن ينتموا إلى النخبة. وهكذا، تدخل النخبة الحاكمة (الشيوخ الثعالب) في صراع مع نخبة شباب الأسود التي تنتمي إلى الطبقة الدنيا، فيحدث صراع القوى والضغط، يكون الهدف منه هو سحق النخبة المنافسة. وعندما تنتصر نخبة الأسود - مثلاً - تسيطر على الحكم. وعندما تفشل تتولى النخبة المقابلة، وهكذا دواليك...

<sup>٢٤١</sup> - عبد الرحمن شحشي: (النخبة مقارنة في المفهوم)، نخب مغربية: الخلفيات، المسارات والتأثير، أعمال المنتدى المغربي الثاني، مطبعة سوماكرام، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٢م، ص: ٢٧.

وإذا كانت النخبة الحاكمة قوية جداً، فمن الأفضل لها أن تدمج، ضمن حركة التغيير الاجتماعي، أسود الطبقة الدنيا من أجل الحفاظ على الاستقرار والتوازن الاجتماعي، كما تحقق ذلك بنجاح في المؤسسات البريطانية.

وهكذا، يمكن القول بأن تناوب النخب السياسية ودورها حول السلطة والحكم من أهم عوامل تحقيق التوازن الاجتماعي وانسجامه، ومن أهم مظاهر ديمقراطية المجتمع وتحريكه بشكل إيجابي. وفي هذا، يقول موريس دوفرجه: "تعتبر فكرة دوران النخب النقطة المركزية في نظرية النخب. وبما أن الانتماء إلى النخبة قائم على الصفات الفردية، فهو ليس وراثياً من الناحية المبدئية، باعتبار أن الأولاد لا تكون لديهم بالضرورة صفات أهلهم. يتم - إذاً - استبدال مستمر للنخب القديمة بالنخب الجديدة التي تأتي من الفئات الدنيا من السكان. يقول باريتو: "إن ذلك هو دوران الأفراد بين مجموعتين، والنخبة وسائر السكان."

وهو يعتبر أنه "يتم تعهد الطبقة الحاكمة، ليس فقط في العدد، ولكن، وهذا ما هو أهم، بالتنوع، بواسطة العائلات التي تأتي من الطبقات الدنيا. وهكذا، تضعف بقايا الطبقة الثانية رويداً رويداً في الفئة العليا إلى أن تأتي موجة صاعدة من الفئة الدنيا لتعزيزها من وقت لآخر."

إن الدوران الفردي للنخب هو عامل أساسي في التوازن الاجتماعي. وإذا لم يحصل ذلك بصورة منتظمة وكافية، يعمل المجتمع بشكل شيء وتنمو فيه حالة ثورية، ستستبدل الدوران الفردي بالدوران الجماعي للنخب. "إن تأخراً بسيطاً في هذه الدورة يمكن أن يؤدي إلى زيادة مهمة في عدد العناصر المنحطة التي تحتويها الطبقات التي ماتزال تملك السلطة، ومن جهة أخرى إلى زيادة عدد العناصر ذات الصفة العالية التي تحتويها الطبقات الخاضعة. وفي هذه الحال، يصبح التوازن

الاجتماعي غير مستقر وأقل صدمة... تدمره. ويأتي اجتياح أو تأتي ثورة لتقلب كل شيء، فتحمل إلى السلطة نخبة جديدة، وتقيم توازنا جديدا." ٢٤٢

وقد أجريت دراسات عدة حول دوران النخب في كثير من البلدان من أجل التثبت من صحة نظرية باريتو. " فمنذ عام ١٩١٢م درست إحدى تلميذات باريتو ماري كولا بنسكا (marie Kolabinska) دوران النخب في المجتمع الفرنسي قبل عام ١٧٨٩، لكن عملها يفتقد إلى الدقة. وفي فترة أقرب إلينا، تضاعفت الأبحاث حول الحركة الاجتماعية، إلا أنها لا تؤكد بشكل صارخ نظريات دوران النخب. وقد بين وليام ميلر (W.Miller) أن المؤرخين الأمريكيين ضخموا نسبة رجال الأعمال الكبار المنحدرين من الفئات الدنيا للسكان.

وأثبتت رايت ميلز (C.Wright Mills) أن الوضع لم يتغير بصورة محسوسة في الحقبة التالية، فهو يرى، في عام ١٩٥٠، أن ٥٧% من كبار أصحاب العمل في الولايات المتحدة كانوا أبناء لرجال أعمال، مقابل ١٤% هم أبناء لأشخاص يتعاطون المهن الحرة، و ١٥% هم أبناء مزارعين. وتبين في بريطانيا أن ٥٠ إلى ٦٠% من مدراء المشاريع العامة لهم روابط عائلية مع أوساط الأعمال. كما تبين، في هذا البلد نفسه، أن نطاق التوظيف للفئات العليا من الموظفين توسع قليلا بين عامي ١٩٢٩ و ١٩٥٠، ولكنه ضيق الانفتاح أمام العمال المؤهلين أو نصف المؤهلين الذي يمثلون ٣٠% من السكان. وعلى عكس ذلك، فهو يتضمن ٣٠% من أبناء مالكي الأراضي وأعضاء المهن الحرة الذين لا يسكلون سوى ٣% من السكان. ٢٤٣

ويضيف موريس دوفرجه: " وتبين الدراسات المقارنة التي قام بها س.م. ميلر (S.M.Miller) عام ١٩٦٠ في أربعة عشر بلدا أن الحركة الاجتماعية شديدة

٢٤٢ - موريس دوفرجه: علم اجتماع السياسة، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات

والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠٠١م، ص: ١٦٣.

٢٤٣ - موريس دوفرجه: علم اجتماع السياسة، ص: ١٦٤-١٦٥.

بصورة عامة بين الفئات الدنيا والمتوسطة، وبالتحديد بين المهن اليدوية والمهن غير اليدوية (موظفون، إلخ). يتم ذلك في الاتجاهين، مع حالات تفاوت كبيرة، فعلى سبيل المثال، في فرنسا ثمة حركية صاعدة قوية وحركية تنازلية ضعيفة بالنسبة للولايات المتحدة. والحركية أضعف بكثير بين الطبقات الوسطى والنخبة بالمعنى الذي يقصده باريتو، مع فوارق محسوسة حسب البلدان (فهي ضعيفة في فرنسا، على سبيل المثال). وأخيراً، لانبجذ في أي من البلدان الأربعة عشر التي أجريت عليها الدراسة، حركة ملموسة للفئات اليدوية من السكان باتجاه الفئات العليا. فالأبحاث السوسيولوجية لاتدعم - إذاً - نظرية دوران النخب، إلا بصورة ضعيفة جداً.<sup>٢٤٤</sup>

ومن هنا، يتبين لنا أن نظرية دوران النخب عند باريتو قد يصعب تحقيقها أو الأخذ بها إلى حد كبير؛ لأن نخبة الطبقات الدنيا يصعب عليها أن تصل إلى مقاليد الحكم، ويسهل عليها بسرعة أن تنزل منها؛ لأن الصعود إلى مرتبة النخبة يحتاج إلى مجهود كبير ومشقة عويصة. في حين، يصل إليها المحظوظون اقتصادياً ووراثياً بسهولة. وفي هذا، يقول موريس دوفرجه: "إن الأفراد الموهوبين بشكل خاص من الطبقات الدنيا. يمكن الخروج منها لقاء جهد كبير جداً، لكنهم لا يستطيعون الصعود عالياً جداً في السلم الاجتماعي، فالصعود نحو القمة يحتاج بصورة عامة إلى عدة أجيال، ويبقى استثنائياً إلى حد كبير، والهبوط من الطبقات العليا نحو الطبقات الدنيا ليس مستحيلاً هو كذلك، لكنه كذلك أكثر ندرة وأكثر حصرًا. يمكننا أن نجد بعض آثار قانون الأجيال الثلاثة الذي لمح إليه ابن خلدون، يرتفع إنسان بقوة قبضته؛ فيستفيد ابنه من الوضع دون تحسينه أبداً؛ أما حفيده الذي تربى في حال من اليسر، فيعود ليهبط درجات السلم. إن تاريخ بعض السلالات الصناعية أو

<sup>٢٤٤</sup> - موريس دوفرجه: نفسه، ص: ١٦٥.

التجارية يقترب من هذه الصورة، فضلا عن ذلك يكون السقوط أكثر بطئا ويبقى محدودا بصورة عامة.<sup>٢٤٥</sup>

وهكذا، يتبين لنا أن باريتو قد ساهم بنظريته حول النخب في تطوير العمل السياسي، والتفكير في حركية المجتمعات، والبحث عن آليات تحقيق توازن المجتمعات وانتظامها، بالتشديد على دوران النخب وتناوبها حول السلطة. وإذا كان باريتو وموسكا ورايت يقولون بوحدة النخبة، فإن روبير دال ورايمون آرون يقولان بتعدد النخب. بمعنى أن المجتمع يتكون من عدد كبير من النخب المختلفة والمتنوعة والمندمجة والمتنافسة أحيانا أو المتضامنة أحيانا<sup>٢٤٦</sup>. في حين، يقول الماركسيون الجدد (بولانتزاس - مثلا-) بوجود طبقة اقتصادية هي التي تحكم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، مادام الاقتصاد يتحكم في السياسة. ويعني هذا أن نخبة الظل أو النخبة الاقتصادية هي التي تستحوذ على مراكز الهيمنة والقرار، وهي التي تسيّر باقي النخب الأخرى، على الرغم من تعددها واختلاف سحناتها وقسماتها السياسية والاجتماعية.

<sup>٢٤٥</sup> - موريس دوفرجه: نفسه، ص: ١٦٥.

<sup>٢٤٦</sup> - عبد الرحمن شحشي: نفسه، ص: ٢٩.

## المطلب الثاني: التصور المنهجي

يعد فيلفيدو باريتو من أقطاب الوضعية الجديدة في النظرية الاجتماعية، ولعل " أهمية آرائه ترجع إلى محاولته أن يقيم منهاجاً للبحث، يجري على أسس رياضية، وإلى عكوفه على الحقائق التاريخية المتشعبة واستخراجه للأصول وللقواعد التي يمكن أن نفسر بها هذه الحقائق.<sup>٢٤٧</sup>"

ويعني هذا أن باريتو قد استعان بالرياضيات والفيزياء والإحصاء والعلوم الطبيعية في دراسة الظواهر المجتمعية والسياسية والاقتصادية، بهدف بناء نظريات علمية مجردة ومجردة واصفة لما هو واقعي وتجريبي. علاوة على ذلك، يعنى كثيراً بالتجربة الحسية، والتجريب الاختباري، والتنظير الواصف للظواهر. لذا، يميز بين الحقيقة والمنفعة أو بين القيمة العلمية لنظرية ما وقيمتها الاجتماعية أو الواقعية، " بل إن هناك من النظريات العلمية ما يهدد العلاقات الاجتماعية بأشد الخطر ولهذا يفرق بين الحقيقة والمنفعة.

ويرفض باريتو كل النظريات والمناهج التي تدرس الظواهر الاجتماعية من جانب واحد، والتي تحاول أن تجعل من ظاهرة معينة الأصل في كل الظواهر، وقرر أن الظواهر الاجتماعية متساندة تساندا وظيفياً، فكل ظاهرة تؤدي دوراً معيناً يؤثر في الدور الذي تقوم به الأخرى، ومن مجموعة هذه الوظائف والأدوار تخرج الصورة المتكاملة التي يكون عليها النظام الاجتماعي.

<sup>٢٤٧</sup> - أحمد الخشاب: نفسه، ص: ٦٢٤.

ويرى أن تعقد الظواهر يرجع إلى تدخل وظائفها، واعتماد بعضها على البعض الآخر.<sup>٢٤٨</sup>

وعليه، يركز المنهج السوسولوجي عند فيلفريدو باريتو على الخطوات الإجرائية التالية:

- ① التمييز بين ماهو علمي وغير علمي، باستخدام الملاحظة والتجربة والتجريب؛
  - ② مقارنة الظواهر الاجتماعية مقارنة كلية وشمولية ووظيفية، على أساس أن هذه الظواهر متساندة وظيفيا؛
  - ④ البحث عن العناصر والقضايا والمسائل المشتركة بين الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة، وخاصة في الأمور المرصودة بالملاحظة الحسية، واستعمال منهج المقارنة العامة؛
  - ⑤ استعمال المناهج الرياضية والإحصائية الكمية لتحصيل الحقائق العلمية اليقينية بدل استخدام المناهج الكيفية.<sup>٢٤٩</sup>
- وعليه، يتبنى باريتو، في دراسته للظواهر الاجتماعية، منهجا علميا استقرائيا لتحصيل النتائج والتثبت منها منطقيا وبرهانيا.

### المطلب الثالث: تعليق وتقويم

لباريتو نقط إيجابية في مجالي علم الاجتماع والاقتصاد. ويكفيه فخرا أنه من المؤسسين الفعليين للسوسولوجيا الاقتصادية، وعلم الاجتماع السياسي، وسوسولوجيا النخبة، وقد زواج بين الطرح الفيبييري بدراسة الفعل الهادف وغير

<sup>٢٤٨</sup> - أحمد الخشاب : نفسه، ص:٦٢٦.

<sup>٢٤٩</sup> - أحمد الخشاب: نفسه، ص:٦٢٦.

المهاتف، واستعمال المنهج التجريبي الاستقرائي في دراسة الظواهر الاجتماعية من جهة، والأفعال المنطقية وغير المنطقية من جهة أخرى.

ويتبين لنا أن " إسهامات باريتو متعددة ومتنوعة في مجال علم الاقتصاد والاجتماع بشكل عام، فلقد كشف عن العديد من القضايا الاقتصادية والاجتماعية، فحلل نظرية التوازن التي تؤكد على أن الأنساق الاجتماعية تستعيد توازنها إذا ما طرأ عليها اختلال، ونظرية المنفعة الاجتماعية في ضوء دراسته للفعل المنطقي وغير المنطقي، وتأكيد على أهمية السلوك غير المنطقي في الحياة الاجتماعية، ونظرية الإنتاج وتحليله للعلاقة بين علميات الإنتاج والاستهلاك، والتوزيع وتحليله للاتجاهات نحو الملكية والطابع الدوري للتغير الاجتماعي. كل هذه القضايا يمكن اعتبارها صياغات جديدة ورائدة تتمشى عموماً مع الظروف الاجتماعية الواقعية، لكن معالجته للرواسب والمشتقات كانت تتميز بالغموض الشديد، حيث إنه لم يوضح لنا تماماً كيف تحدد الرواسب أنماط السلوك المختلفة على نحو محدد. "٢٥٠

وعلى الرغم من النقط الإيجابية والمهمة في الفكر الاجتماعي والاقتصادي عند باريتو، فإن ثمة انتقادات وجهت إليه، مثل: ولائه للفاشي موسوليني، ودفاعه عن سياسته الاستعمارية. وفي هذا النطاق، يقول زيتلين: "إننا لانعرف في الواقع الأثر المباشر الذي تركه باريتو في موسوليني، كما لانعرف ما إذا كانت هناك صلات شخصية بينهما عندما كان هذا الأخير لاجئاً في لوسان؛ فقبل الزحف على روما كان باريتو ذا اتجاه محافظ أو عدائي اتجاه الحركة الفاشية، ولكن ما أن استولى الدكتاتور الإيطالي على السلطة والقوة السياسية، حتى منحه باريتو تأييده الكامل، حتى إنه عين في ٢٣ آذار/ مارس سنة ١٩٢٣، عضواً في البرلمان، وبرر قبوله لهذا

٢٥٠ - محمد ياسر الخواجة: نفسه، ص: ٦٤.

المنصب أن النظام الفاشي هو أقدر النظم في نظره على تجنب إيطاليا مجموعة من الشرور. "٢٥١

كما حارب باريتو الأنظمة الاشتراكية والماركسية. وفي الوقت نفسه، دافع عن الرأسمالية الليبرالية واقتصاد السوق. فضلا عن ميله إلى الوضعية الجديدة، وتمسكه بالنزعة المحافظة التي تهدف إلى تحقيق توازن المجتمع وتماسكه. وفي هذا، السياق تقول وسيلة خزار: " لقد أكد باريتو ولاءه للعلم وللمنهج العلمي، وأن أهدافه علمية خالصة، ولكن الفحص أو الاستعراض العام لنظريته يكشف عن انطلاقه من مجموعة من الأفكار القبلية التي لا يقرها العلم؛ فباريتو الذي اشتهر بنظريته عن نخبة المجتمع أو صفوة المجتمع، لم يفعل سوى أنه صاغ نظرية اجتماعية، زاخرة باتجاهاته المحافظة. يظهر عداؤ باريتو للاتجاهات التحررية والاشتراكية والماركسية خاصة بشكل واضح في كتابه (المذاهب الاشتراكية). وقد ذهب في عداؤه لها إلى أبعد مما ذهب إليه دوركايم، من خلال تركيزه على العوامل غير المنطقية وغير العقلية عند الإنسان. "٢٥٢

ويندهش المرء كثيرا لتحول باريتو من رجل يدافع عن الطبقات البروليتارية والكادحة، ويقف ضد الأنظمة الديكتاتورية والفاشية والاستعمارية، سرعان ما تحول إلى مدافع عنها ومناصر لها. وفي هذا، تقول وسيلة خزار: " والغريب أن باريتو، كان يؤمن في شبابه بالتحررية أو الليبرالية في مجال الاقتصاد، وبالنزعة الإنسانية في الفلسفة، وكان يعارض الاستعمار، ويشايح المبادئ الديمقراطية، ويناصر الطبقات الكادحة، ويهاجم البرجوازية المتسلطة، ولكنه بعد ذلك، ولأسباب غامضة، تحول إلى أشد أعداء الأفكار الإنسانية، واعتبرها تصدر عن

٢٥١ - نبيل السمالوطي: نفسه، ص: ١٧٦.

٢٥٢ - وسيلة خزار: نفسه، ص: ١٤٨.

الضعفاء، كما هاجم الفكر الديمقراطي، وناصر الحكم التسلطي، ودافع عن القهر والإرهاب والدكتاتورية والفاشية.<sup>٢٥٣</sup>

وهكذا، يتضح لنا أن فيلفيدو باريتو محافظ في اتجاهه السوسيولوجي، يدافع عن المقاربة السيكولوجية في دراسة الفعل الإنساني، وخاصة أثناء دراسته للرواسب والمشتقات، ويؤمن بدور النخبة أو الصفوة في تدبير الدولة وتسييرها، مادامت تمتلك مؤهلات استثنائية، تؤهلها للقيام بأدوارها الإستراتيجية في خدمة المصلحة العامة، وتحقيق التوازن الاجتماعي.

**وخلاصة القول،** يعد فيلفيدو باريتو من أهم علماء الاجتماع الذين ربطوا السوسيولوجيا بالاقتصاد والسياسة والتاريخ، وقد تأثر كثيرا بنظرية ماكس فيبر حينما ربط السوسيولوجيا، على مستوى الموضوع، بالفعل الاجتماعي. وفي الوقت نفسه، كان سوسيولوجيا وضعيا جديدا على صعيد المنهج، فقد تسلح بالمنهج التجريبي المنطقي والرياضي والفيزيائي لدراسة الظواهر المجتمعية، وإخضاعها للفرضيات، والملاحظة الحسية، والتجريب العلمي، بغية تحصيل الحقائق العلمية لذاتها.

بيد أن نظريات باريتو المختلفة كانت نتاجا لظروفه الذاتية والموضوعية. بمعنى أن باريتو "تأثر بمجموعة من العوامل وهو يصوغ نظريته السوسيولوجية، وفي مقدمتها تجربته الشخصية التي من أبرز محطاتها، نضاله المرير من أجل الحصول على منصب الأستاذية في إحدى جامعات إيطاليا، من دون جدوى، وكذا الظروف السياسية في مجتمعه، وتطلعاته السياسية والعملية، والتراث الفكري السابق. وقد أدت هذه العوامل به مجتمعة إلى إخراج نظرية فكرية لا تتفق على الإطلاق مع المنطقية التجريبية التي دافع عنها.<sup>٢٥٤</sup>"

<sup>٢٥٣</sup> - وسيلة خزار: نفسه، ص: ١٥٠.

<sup>٢٥٤</sup> - وسيلة خزار: نفسه، ص: ١٥١.

وفي الأخير، يكفي باريتو فخرا أن كان من أهم المنظرين للنخبة أو الصفوة. ويعد كذلك من أهم الأعمدة والأركان في مجال العلوم السياسة وعلم الاجتماع السياسي.

## نوربرت إلياس السوسولوجي المنسي



يعد نوربرت إلياس (Norbert Elias) من أهم السوسولوجيين الألمان، ومن كتابها المتميزين الأفاضل. ولد سنة ١٨٩٧م في بريسلاو (Breslau) بألمانيا، وتوفي سنة ١٩٩٠م بأستردام بهولندا. ويتميز - سوسولوجيا - بكتابه القيم (حول سيرورة الحضارة)، وقد ظهر في فرنسا في مجلدين تحت عنوان (حضارة القيم، وديناميكية الغرب)<sup>٢٥٥</sup>، وأضيف إليه مجلد ثالث وهو (مجتمع البلاط). وله

<sup>255</sup> -Norbert Elias: *Sur le processus de civilisation*, traduit partiellement (manquent les pages 1 à 122) et publié en deux parties :

- *La Civilisation des mœurs*, Calmann-Levy, 1973, puis Pocket, 2002 (traduction de Pierre Kamnitzer)

مؤلفات أخرى، مثل: السوسيولوجيا والتاريخ<sup>٢٥٦</sup>، وما السوسيولوجيا؟<sup>٢٥٧</sup>، ومجتمع الأفراد<sup>٢٥٨</sup>، والرياضة والحضارة<sup>٢٥٩</sup>، وموزارت: سوسيولوجيا العبقري<sup>٢٦٠</sup>، وراء فرويد<sup>٢٦١</sup>، والالتزام والحياد: مدخل إلى سوسيولوجيا المعرفة<sup>٢٦٢</sup>...

- ***La Dynamique de l'Occident***, Calmann-Lévy, 1975, puis Pocket, 2003 (traduction de Pierre Kamnitzer).

<sup>256</sup> - Norbert Elias: ***La Société de cour (texte intégral) et Sociologie et histoire (inédit en français)***, Flammarion, 1985, puis Calmann-Lévy, 1994 (préface de Roger Chartier, traduction de Pierre Kamnitzer et Jeanne Etoré).

<sup>257</sup> - Norbert Elias: ***Qu'est-ce que la sociologie ?*** Pandora, 1981, puis Pocket, 2003 (traduction de Yasmin Hoffman)

<sup>258</sup> - Norbert Elias: ***La Société des individus***, Fayard, 1991, puis Pocket, 2004 (avant-propos de Roger Chartier).

<sup>259</sup> - Norbert Elias: ***Sport et civilisation : la violence maîtrisée*** (avec Eric Dunning), Fayard, 1994, puis Pocket, 1998 (avant-propos de Roger Chartier, traduction de Josette Chicheportiche et Fabienne Duvigneau).

<sup>260</sup> - Norbert Elias: ***Mozart : sociologie d'un génie***, inachevé, Seuil, 1991 (traduction de Jeanne Etoré et Bernard Lortholary).

<sup>261</sup> - Norbert Elias: ***Au-delà de Freud : sociologie, psychologie, psychanalyse***, La Découverte, 2010 (présentation de Marc Joly, postface de Bernard Lahire, traduction de Nicolas Guilhot, Marc Joly et Valentine Meunier).

<sup>262</sup> - Norbert Elias: ***Engagement et distanciation : contribution à la sociologie de la connaissance***, Fayard,

إذاً، كيف يتصور نوربرت إلياس علم الاجتماع؟ وما أهم تصوراته السوسيولوجية؟  
وما أهم مفاهيمها النظرية والتطبيقية؟ وما أهم الانتقادات الموجهة إلى سوسيولوجيا  
نوربرت إلياس؟

هذه هي أهم التساؤلات التي سنتوقف عندها بالتحليل والدراسة والتقييم.

## المطلب الأول: مفهوم السوسيولوجيا

تهدف السوسيولوجيا، عند نوربرت إلياس، إلى دراسة الأفراد والمجتمع على حد سواء، إذ لا يمكن عزل طرف عن طرف آخر. وبالتالي، تنكب السوسيولوجيا على دراسات العلاقات الموجودة بين الأفراد داخل المجتمع، إذ لا يمكن دراسة الفرد بمعزل عن الجماعة أو المجتمع. كما للمجتمع وبنياته ومؤسساته تأثيراً واضحاً في هؤلاء الأفراد إلى حد الجبرية والحتمية. ويعني هذا أن إلياس يوفق بين الفعل وبنية المجتمع على غرار بيير بورديو (Bourdieu)، ولوسيان كولدمان (L. Goldman)، وجيدنز (Giddens)، وغيرهم... أي: يجمع بين الفهم والتفسير، بين الذات والموضوع، بين الحتمية والحرية، بين المنهجية الكلية لدوركايم والمنهجية الفردية لماكس فيبر. ويسمى هذا الجمع بالانبناء السوسيولوجي.

ومن جهة أخرى، تعنى السوسيولوجيا بدراسة آداب السلوك لدى الأفراد، وفهم أفعالهم وسلوكياتهم الملموسة، ورصد علاقاتهم التفاعلية التبادلية، واستجلاء مختلف التحولات التي تنتاب الأفراد على مستوى الانبناء المجتمعي، عبر سيرورة الحضارة

---

1993, puis Pocket, 1998 (avant-propos de Roger Chartier,  
traduction de Michèle Hulin)

وتغيرها من حالة إلى أخرى، في ضوء المعطيات التاريخية، والمجتمعية، والسياسية، والاقتصادية، والنفسية. ولا فرق بين السوسولوجيا والسيكولوجيا عند نوربرت إلياس، ولا سيما أن الباحث يدرس المجال العاطفي والشعوري والانفعالي والوجداني لدى الكائن الإنساني، في ضوء المقاربة السوسولوجية.

ومن هنا، يتبنى نوربرت إلياس السوسولوجيا التفاعلية التي ترصد مختلف العلاقات التفاعلية التي تحدث بين الأفراد فيما بينهم، في علاقة تماثلية مع بنى المجتمع عبر الهايتوس. وبهذا، يكون الدارس من الرواد الأوائل الذين أرسوا دعائم المدرسة التفاعلية في مجال السوسولوجيا الألمانية إلى جانب جورج زيميل (Simmel).

## المطلب الثاني: المنهجية السوسولوجية

يتبنى نوربرت إلياس مقاربة سوسولوجية توفيقية تجمع بين الفهم والتفسير، بين التصور الكلي عند إميل دوركايم والتصور الفردي عند ماكس فيبر، بين الفعل والبنية المجتمعية عبر عملية الانبناء والهايتوس. ومن هنا، فمقارنته انبائية بامتياز (Configuration). بمعنى أن الواقع الاجتماعي يبنى من قبل الأفراد والفاعلين المجتمعيين، بناء على خبرات ماضية مستضمرة، أو خبرات حاضرة تستمد من الحياة اليومية، أو تكون بواسطة الهايتوس. وتشغل هذه الخبرات على أساس أنها جبريات لاشعورية ولاواعية. وعلى الرغم من ذلك، يقوم الأفراد بحساباتهم، ويتخذون قراراتهم. أضف إلى ذلك، أن هذه الخبرات هي عبارة عن هايتوس مجتمعي، يتبلور في شكل خطاطات وقيم وفضائل وعوائد يتشربها الفرد انطلاقاً من المجتمع (الأسرة، والشارع، والقبيلة، والوطن، والأمة...). بمعنى أن القيم تنتقل عند الأفراد من جيل إلى آخر، فيتمثلونها على أساس أنها معايير ومقاييس للتكيف والتطبع مع المجتمع. وتشكل هذه المعايير والتصرفات والسلوكيات أدوات للمراقبة

الذاتية والمحاسبة الشخصية. وقد استمدها الأفراد من المجتمع ومن حياتهم اليومية على حد سواء. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن المجتمع يمارس تأثيره في الفرد. كما يمارس الفرد تأثيره في المجتمع باختياراته وقراراته وإبداعاته.

وبناء على ما سبق، يفضل السوسيولوجي الألماني نوربرت إلياس مفهومي اللعبة واللاعبين بدل الفرد والواقع الاجتماعي. أي: يشبه الواقع المجتمعي بالعبة. أما الفاعلون، فيطلق عليه مصطلح اللاعبين. بمعنى أن اللاعب عندما يحرك عنصرا من عناصر الشطرنج، فإنه يولد لدى الطرف الآخر رد فعل. وعندما يحرك الطرف المقابل عنصرا من عناصر اللعبة، يقوم الآخر برد فعل معاكس، وهكذا دواليك... وإذا أخذنا مثال كرة القدم، فلا يمكن فهم تصرفات اللاعبين وحركاتهم وسلوكياتهم إلا في سياق اللعبة، إذ تستلزم كل حركة رياضية رد فعل من اللاعب المنافس أو المقابل.

وقد تجاوز نوربرت إلياس بعض المفاهيم السوسيولوجية كمفهومي الماكرو والميكرو، فما يبدو ماكرو قد يكون ميكرو، والعكس صحيح أيضا، قد تكون العلاقة الدولية ماكرو. في حين، تكون العلاقة الوطنية ميكرو. بيد أن هذه العلاقات الوطنية قد تكون ماكرو مقارنة بالظواهر الميكروسوسولوجية الأخرى. كما يرفض الباحث المفاهيم التطورية واللاهوتية تجاه التاريخ.

علاوة على هذا، تبنى السوسيولوجيا عند نوربرت إلياس على الفهم والتفسير معا. أي: فهم تصرفات الأفراد السلوكية، والبحث عن معانيها ودلالاتها ونواياها ومقاصدها، ورصد مختلف العلاقات التفاعلية التبادلية التي تتحقق عبر عملية التواصل بين الذوات الفاعلة داخل بنية المجتمع، مع الاستعانة بالتفسير السببي لمعرفة آثار المجتمع في الأفراد. ومن ثم، تقوم منهجيته العلمية على الملاحظة الحسية، والاستعانة بالاختبارات الاجتماعية الكمية والكيفية، وربط التطبيق بالنظرية.

## المطلب الثالث: التصورات السوسولوجية

لا يمكن فهم آراء نوربرت إلياس إلا باستعراض مضامين كتبه السوسولوجية، واستجلاء قضاياها الظاهرة والمضمرة، على النحو التالي:

### الفرع الأول: حول سيرورة الحضارة

ينقسم كتاب (حول سيرورة الحضارة) لنوربرت إلياس - الذي صدر سنة ١٩٣٩م - إلى أجزاء ثلاثة هي: حضارة آداب السلوك، ودينامية الغرب، ومجتمع البلاط. ومن ثم، فهو يعنى بتطور البنيات النفسية والذهنية والوجدانية عند الأفراد والجماعات، في علاقة تماثلية مع تطور البنيات السياسية والاجتماعية. ومن ثم، فهو ينطلق، في كتابه (حول سيرورة الحضارة)، من سوسولوجيا تاريخية ونفسية. ومن ثم، فهو لا يتناول مفهوم الحضارة بتصورات أوزوالد شبنغلر (Oswald Spangler) أو أرنولد توينبي (Arnold Toynbee)، بل يدرس الحضارة في أوروبا الغربية بدون إيجابيات أو قدحية. وبالتالي، فهو يعتمد على سوسولوجيا عامة تجعل الإنسانية إطارا عاما لها. ومن ثم، فهو يجعل من الحضارة الغربية موضوعا للتفكيك السوسولوجي.

إذا، يهتم الباحث بحضارة القيم في الغرب اعتمادا على النباش التاريخي والسوسولوجي، برصد آداب السلوك في الحضارة الغربية، ابتداء من العصور الوسطى إلى غاية القرن العشرين. أي: إلى صدور هذا الكتاب في ثلاثينيات القرن الماضي. ومن هنا، فههدف الكتاب هو تحليل الحضارة الغربية، بالتركيز على العوامل

الاجتماعية في زمان ومكان معينين، كدراسة الفترة الفروسية، والفترة البورجوازية، والفترة الأرستقراطية، وفترات كل من: جوته، وهنري الرابع، وفريدريك الثاني، وإيراسموس....

ومن ثم، يتتبع نوربرت إلياس آداب السلوك في أوروبا الغربية من فترة زمنية إلى أخرى، ومن مكان إلى آخر، معتمدا على السوسيولوجيا العامة، وتمثل المقارنة كالتى عقدها بين فرنسا وألمانيا على صعيد الثقافة والحضارة، أو الاعتماد على التاريخ بغية تتبع هذه القيم في مراحلها الزمنية، والاستعانة بعلم النفس لدراسة مجموعة من التصرفات الجنسية والجسدية والعاطفية والانفعالية والوجدانية.

ومن ثم، يتتبع الباحث سلوك العري الذي كان معيارا سائدا في ألمانيا في القرن السادس عشر الميلادي، إذ كانت العائلات يخرجن عارية في ذهابها إلى الحمام العمومي، رجالا ونساء وأطفالا، أو التركيز على كيفية استخدام الجسد وعرضه، والتركيز على آداب الطاولة التي كانت فيها الآداب في غاية المرونة والتساهل، وليست متشددة كما هو الحال في أيامنا هذه؛ إذ كان الشباب لا يخفون صوت ضراطهم أثناء العطس، وكانوا لا يستخدمون أصابعهم الثلاثة عندما يأكلون قطعة لحم من الأطباق، بل كانت تلك الأطباق تمسح بأكمام من يجلس قربهم... فقد أضحت هذه التصرفات - اليوم - عرضة للسخرية والاستهزاء. علاوة على ذلك، لم تستعمل شوكة الطعام إلا في القرن الحادي عشر من قبل حاكم فينيسيا، وقد أدان رجال الدين هذا التصرف، بيد أن هنري الثالث استخدمها بشكل عاد في بلاطه. في حين، كانت هذه الشوكة مدعاة للسخرية عند عموم الشعب.

وعليه، " يمثل هذه الأحداث والوثائق الظرفية أدخل نوربيرت إلياس في التحليل التاريخي والسوسيولوجي للغرب مفهوم حضارة آداب السلوك. يمكن للفكرة التي ظهرت في ثلاثة مجلدات، أن تحتل بشكل سهل: يوضح إلياس أن الحضارة هي مسألة آداب السلوك، وخاصة تلك المتعلقة بالقواعد الصغيرة والكبيرة التي تفرض

نفسها على استخدام الجسد وإشباع الحاجات والغرائز والرغبات البشرية. غير أن هذا البعد الأخلاقي عرف تطورا ملحوظا في أوروبا بدءا من عصر النهضة، كان الإنسان القروسطي يعيش في نوع من البربرية الساذجة إلى حد ما، وفي حرية حقيقية بخصوص التعبير العنيف عن مشاعره ورغباته، وإشباع حاجاته الأكثر مادية، دونما انشغال بنظرة الغير. وبدءا من القرن السادس عشر، شرع كل ذلك (اللياقة، وآداب الطعام، وقواعد الحياء، والحشمة) بالقوننة عن طريق نبلاء البلاط. وفي القرن الثامن عشر، استولى البورجوازيون على آداب السلوك هذه. وفي القرن التاسع عشر، بلغت الحركة أوجها وشاعت أيضا؛ كان العصر عصر الأخلاق الطهرية التي تدعى "النظافة أو العناية الصحية. هل مازلنا فيها حتى الآن؟ هذه مسألة أخرى. إذ يرى إلياس أن هذه الحركة غير المكتملة ترسم كامل التاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي للغرب؛ بسبب أن تطور آداب الجسد هذه ناجمة عن تعميم نمط لشخصية هي شخصية نبيل بلاط.<sup>٢٦٣</sup>

ويلاحظ إلياس أن سلطة الدولة هي المحرك الحقيقي للحضارة، فقد تحول المحاربون الإقطاعيون إلى نبلاء البلاط، وشكلوا ما يسمى بالسلطة الملكية. ومن ثم، فقد فرض الأمير أو الملك قواعد اللياقة على حاشيته والمحيطين به، ثم ترابط المجتمع عضويا ووظيفيا، بعد صعود البورجوازية، وازدياد تقسيم العمل بين أفراد المجتمع الواحد، وكانت آداب السلوك خاضعة للمراقبة الذاتية والضبط الداخلي. وفي هذا، يقول فيليب كابان (Philippe Caban) وفرانسوا دورتييه (Jean-François Dortier): "إن تطور آداب السلوك - كما يوضح إلياس - ما كان له أن يحدث دون تدجين المحاربين، وتحويلهم إلى نبلاء في البلاط: نشاهد بالفعل بين القرنين الثاني عشر والثامن عشر، في فرنسا على الأقل، صعود السلطة الملكية، وتحويل

٢٦٣ - فيليب كابان وجان فرانسوا دورتييه: علم الاجتماع، ترجمة: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، سورية، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٠م، ص: ١٨١-١٨٢.

الطبقات الإقطاعية إلى نبلاء البلاط. وهناك فرض الأمير أثره في كامل حياة المحيطين به في البلاط " الحب، والحرب، وآداب المائدة، واللياقة، وقواعد النزاعات. وفي الوقت ذاته، كان المجتمع يغتني ويزداد تعقيدا، فأصبح الناس أكثر اعتمادا على بعضهم البعض، وارتبطوا عضويا عن طريق تقسيم العمل. ولم يعودوا يقدرون على العيش منفصلين في جماعات منغلقة على نفسها. وهنا، كما يقدر إلياس، يكمن السببان الرئيسيان لظهور أخلاق مؤسسة على السيطرة المتزايدة على الغرائز البدنية والوجدانية، في الطبقتين المهيمنتين، النبلاء والبورجوازية. لم يعد الأمر متعلقا فقط بتطبيق قواعد اللياقة والحياء والتحاشي، إنما بالوصول إلى الضبط الذاتي لكل واحد، خاصة فيما يتعلق بالاحتكاكات الجسدية والجنس والعنف." ٢٦٤

ومن ثم، فقد بلغت آداب السلوك في القرن التاسع عشر الميلادي قمة الرقي والتهديب والتطهير الأخلاقي والمحاسبة الذاتية، إذ كان العري ممنوعا، وكان قليله يثير الضحك والسخرية بين الجميع، وكان الحديث عن الجنس مع الأطفال عيبا ورذيلة وعارا. بمعنى أن القرن التاسع عشر هو قرن الممنوعات والمقموعات والمكبوتات فيما يخص الجنس، والنظافة، واللياقة، واستخدام العنف، ولم تكن تلك المعايير الانضباطية مجرد قوانين عامة، بل تعد أيضا ثقافة. إنه قرن استبطان التهذيب. وقد كتب إلياس " أن تطور آداب السلوك في جانبه الحديث، يتصف باستبطان متزايد للمعايير؛ مما يجعل الآليات الاجتماعية للمنع لازورة لها. بالنسبة له، ليست الحضارة فقط مسألة لياقة في المجالس الرسمية؛ فهو يعلم جيدا أن هناك ممنوعات وطقوسا معقدة قد توجد عند شعوب تعتبر بدائية. فحركة الحضارة تسير عن طريق مبادئ كونية، وتصيب وعي الفرد بالذات باختصار، لم يعد الأمر متعلقا فقط

٢٦٤ - فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه: علم الاجتماع، ص: ١٨٢.

بقواعد السلوك، بل بمشاعر داخلية إحساسا بالذنب وندما، وتعيد إنتاج نفسها بنفسها، وتشبه الكبت عند فرويد.<sup>٢٦٥</sup>

ولكن المستغرب في تصور إلياس أن عري المرأة على شاطئ البحر لا يعده انقلابا في سيرورة الحضارة، وعودة إلى انعدام الحشمة والحياء والعفة، بل هو تعبير عن حرية المرأة، واستمتاع بحق المساواة في الظروف الحياتية. أما بالنسبة للآخر، فعليه أن يضبط مشاعره وسلوكياته وتصرفاته.

ويلاحظ أن كتاب (حول سيرورة الحضارة) كان ممنوعا في ألمانيا، ولكن أعيد اكتشافه في فرنسا خلال السبعينيات من القرن الماضي، و" استقبل بحماس عن طريق فرانسوا فوره (Furet)، وأندري بورغيير (Burguière)، وإمانويل لوروا لاديوري (Ladurie). وهو يعكس جهدهم الخالص كي يجعلوا من التاريخ علما للعقلية. ويجسد أيضا سوسيولوجيا تاريخية ذات هدف نظري رفيع، ويدشن شكلا لتاريخ آداب السلوك أصبح منذئذ مدرسة (انظر مثلا جورج فيغاريلو (Vigarello).

أخيرا، لقد رسم، مع احتفاظه بمسافة نقدية، لوحة للحضارة الغربية أقل نقدية بكثير من التحليل النفسي والماركسية وتحليلهما.<sup>٢٦٦</sup>

وهكذا، يلاحظ أن الكاتب يدرس الحضارة الغربية في ضوء المقارنة السوسيولوجية، أو يدرس ما هو إنساني، وما هو انفعالي، وما هو وجداني عاطفي وسيكولوجي، ضمن مقارنة سوسيولوجية. ومن جهة أخرى، يدرس ما هو تاريخي ومجتمعي في ضوء مفهوم القمع أو الكبت، كما تحدث عنه سيغmond فرويد (freud) في جل كتاباته السيكولوجية.

<sup>٢٦٥</sup> - فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه: نفسه، ص: ١٨٣.

<sup>٢٦٦</sup> - فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه: نفسه، ص: ١٨٣.

علاوة على ذلك، يعنى نوربرت إلياس بسوسولوجيا الجسد في شبقيته وماديته وشهواته ونزواته وغرائزه، بالتوقف عند تقنياته على غرار دراسات السوسولوجي مارسيل موس (M.Mauss)، وربط هذا الجسد بالعفة والعري، وعلاقة ذلك بالهايتوس، والانبناء المجتمعي، والمراقبة الذاتية، والمحاسبة القيمية، وتصوير طبيعة المجتمع على مستوى الثقافة والحضارة. ويعني هذا أن العواطف والأهواء خاضعة للقيم والتقاليد والعادات والأعراف.

كما اهتم نوربرت إلياس بسوسولوجيا الرياضة بإشتراك مع تلميذه إيريك دانين (Dunning)، إذ أثبت أن جميع المجتمعات، سواء القديمة منها أم الحديثة، قد عرفت الرياضة، وتتميز الرياضة مقارنة بالهوايات الأخرى بقلّة العنف، على الرغم من الاحتكاك الصارم الموجود بين الأجساد الرياضية داخل مجال اللعبة. علاوة على احترام القواعد المكتوبة وغير المكتوبة التي تتحكم في اللعبة. ومن ثم، فهي تهدف إلى غرس القيم الوطنية والقومية، وتحقيق الظفر والانتصار، وتمثل القواعد، والسعي الجاد نحو الاستمتاع باللعب.

ومن ثم، فقد حلل الباحثان الظاهرة الرياضية في بعديها المزدوج: إذ يتعلق البعد الأول بالتطبيق الجسدي، ويرتبط البعد الثاني بما هو فرجوي. وهنا، يتم التركيز على الجسد باعتباره نتاج سيرورة الحضارة.

هذا، وقد انتقلت الرياضة من الألعاب التقليدية العنيفة (الرومان) نحو ألعاب تحد من العنف والعدوان. بل يمكن القول: إن الهايتوس الرياضي لا يقتصر على اللعبة في مجالها الداخلي فحسب، بل يمتد هذا الهايتوس حتى خارج هذا المجال على مستوى السلوك والتصرف والتطبع الاجتماعي.

## الفرع الثاني: ثنائية الالتزام والحياد

استعمل نوربرت إلياس، في كتابه (مدخل إلى سوسولوجيا المعرفة)، مفهومي الالتزام والحياد، ويحيل المفهومين معا على ثنائية الذاتية والموضوعية. ويعني هذا أن الدارس يبحث عن الطريقة التي ينبغي أن يتعامل بها السوسولوجي مع الظواهر المجتمعية، فهل سيبقى محايدا أم يدخل ذاته في البحث؟

ويحيلنا هذا أيضا على إشكالية عويصة في العلوم الإنسانية، هل يمكن التعامل معها على الأساس الوضعي التفسيري؟ أم على الأساس التفهيمي الروحي؟ أم على أساس الجمع بين الفهم والتفسير على حد سواء؟

ويعني هذا أن الحياد يستلزم الموضوعية في البحث السوسولوجي. أما الالتزام، فيعني إدخال الذات أثناء التعامل مع الظواهر المجتمعية.

وفي الحقيقة، يتضمن كل سلوك جانبا من الموضوعية الحيادية، وجانبا من التدخل الذاتي (الالتزام). أي: يمكن دراسة الفرد في ضوء المقاربة السوسيو تاريخية، بغية فهم كيف يتطور سلوكه أو فعله المجتمعي عبر التاريخ، ضمن سيرورة الحضارة، ورصد مختلف العلاقات التفاعلية بين الأفراد في علاقتهم مع محيطهم وبيئتهم.

ومن ثم، يوفق نوربرت إلياس بين الفهم والتفسير، ويرفض دراسة الظواهر المجتمعية تفسيراً علمياً ووضعياً فحسب، بالاعتماد على التفسير والمقارنة والتكميم الرياضي أو الإحصائي؛ لأن ذلك يخلق نوعاً من الحياد الوهمي. لذا، لا بد من الجمع بين الذاتية والموضوعية من جهة، أو بين الفهم والتفسير من جهة أخرى.

## الفرع الثالث: مفهوم الهايتوس

لقد وظف نوربرت إلياس مصطلح الهايتوس (Habitus) في الثلاثينيات من القرن العشرين، قبل أن يستعمله بيير بورديو في كتاباته السوسيولوجية المتنوعة. ويعني الهايتوس عند الباحث تلك المعرفة المجتمعية المستضمرة أو المخزنة لدى الأفراد بشكل غير واع، وتتجذر مع مرور الوقت بفعل الأسرة أو المؤسسة أو الحزب أو الدولة. وبالتالي، تدل على هوية الفرد. كما تدل على هوية الجماعة. ويحيل هذا على ما يسمى بالتنشئة الاجتماعية أو التطبيع أو الاندماج الاجتماعي، سواء أكان فرديا أم جماعيا. أي: تشرب الأفراد لمجموعة من المعايير والقيم والعادات المجتمعية، بفعل الاحتكاك والتطبيع والتماثل مع البنيات الموضوعية. ويتميز الهايتوس بالديمومة والتحول والتطور التاريخي، وانتقاله من جيل إلى آخر. ومن ثم، فقد ركز الباحث، في دراسته للحضارة الغربية الأوروبية، على الهايتوس الوطني والهايتوس الهوياتي. ويعني هذا أن كل دولة لها هايتوس خاص، يتخذ بعدا وطنيا وهوياتيا، كما عند الألمان - مثلا-.

## المطلب الرابع: نقد وتعليق

خضعت آراء نوربرت إلياس لانتقادات عدة من وجهات علمية مختلفة. ففي مجال التاريخ، انتقده الباحثون في كونه أهمل فترة القرن التاسع عشر الميلادي، ولم يتعرض لها في كتابه (حول سيرورة الحضارة) بشكل دقيق وواضح. كما أن الأنتروبولوجيين ينتقدونه في موضوع الحياء والحشمة على أساس أن الباحث اعتمد على وثائق قليلة غير مناسبة في هذا المجال؛ إذ ركز على المواخير فقط للحكم على آداب السلوك في

فترة زمنية ما. كما أن الأوصاف المتعلقة بالسكن المأخوذة من موسوعة ديدرو (Diderot) ومجتمع البلاط هي أوصاف متعلقة بنموذج مثالي أكثر مما هو واقعي.

وعلى العموم، تتميز مفاهيمه السوسيولوجية بالغموض، وصعوبة الفهم والاستيعاب من قبل القراء، ولاسيما مفهوم الانبناء والهابيتوس...

وقد أثبت السوسيولوجي الإنجليزي ستيفن مينل (Stephen Mennell)<sup>267</sup> أن نظريات نوربرت إلياس تصلح لدراسة الدول الغربية، ولكن لاتصلح لتحليل نشأة دول أمريكا الشمالية. وكذلك، لاتنطبق - في رأيي - على الدول العربية التي قامت على احترام القيم الأخلاقية، وضبط آداب التصرف وفق المنهج الإسلامي، بل يتميز المجتمع العربي والإسلامي بكونه مجتمعا محافظا تسوده الحشمة والعفة والتستر. وأكثر من هذا، لايمكن أن نعتبر عري المرأة على الشاطئ حضارة أو حرية أو ثقافة أو مساواة. وبالتالي، على الآخر أن يضبط نفسه سلوكيا وغرائزيا. بينما هذا السلوك الشائن تعبير عن مدى الإسفاف الحضاري، وانحطاط القيم، إذ يثير الاشمئزاز والفتنة والغواية، ويساعد على انتشار البغاء والإباحية وتردي الحضارة. ومن ثم، تؤدي الإباحية والرذيلة والمبالغة في الترف إلى سقوط الدول وانحطاطها، كما يقول ابن خلدون في مقدمته لعلم العمران.

ومن جهة أخرى، بقي الكتاب " من جهة علماء الاجتماع أكثر تشكيكا، وظهرت الانتقادات باكرا. هل بإمكاننا أن نجعل التهذيب وليد عصر النهضة، كما لو أنه لم يكن لعصور أخرى وقارات أخرى فترات من حضارة متقدمة؟ إذا كانت الأمم الأوروبية وحدها تملك الحياء. فما حال الآخرين؟ يجتهد إلياس في كتاب (دينامية الغرب) لتبيان أن ظهور مجتمع البلاط هو أمر مؤكد في كافة القارات. لكن

<sup>267</sup> - Quentin Deluermoz (sous la direction de): **Norbert Elias et le XXe siècle**, Perrin, 2012.

ألا توجد طرائق أخرى للوصول إلى الحضارة من غير الخضوع إلى سلطة الدولة؟ ألا تصف قصص الإثنولوجيين بالتحديد وجود مجتمعات ذات طباع متمدنة مهذبة بغياب سلطة الدولة؟<sup>٢٦٨</sup>

وهناك من يشكك في أطروحة العري في العصر الوسيط كما أثبتها إلياس، فقد اعتبر المؤرخ بيتر ديور (Duerr)، في كتابه (العري والحياء)، " اللامبالاة القروسطية تجاه العري مجرد أسطورة: فالحالات التي يصفها (الحمامات، واحتفالات العراة، والتنزه في الهواء الطلق) كانت في الحقيقة استثنائية، مغموسة بالإيروسية، وترجع إلى سلوكيات منحرفة. يدعم ديور الأطروحة القائلة بأن الحياء، ولو تنوعت تبادياته، هو شعور كوني، وما من مجتمع مهما كان مستواه من البربرية يمتنع عن وضع قواعد للعري...

وإن وضع قواعد لاستخدامات الجسد (التغوط، والضراط، والتجشؤ، والبصاق، إلخ) لم يكن أبدا غائبا عن وعي الشعوب: فقبل نهاية العصر الوسيط، كانت توجد نصوص يهودية وعربية وألمانية وإنكليزية تتناول الاستخدام المناسب للتغوط (بعيدا عن نظر وسمع الآخرين، ومن المفضل ليلا بعيدا عن أعين الملائكة). إن عادة أصحاب السمو، وهم يستقبلون حاشيتهم جالسين على كرسي بيت الخلاء، والتي أقرها لويس الحادي عشر، ستكون اختراعا حديثا وتعبيرا عن التراتبية المتزايدة في العلاقات الاجتماعية. بالطبع لم يكن من المقبول أبدا بالنسبة للتابع أن يستقبل من هو أعلى منه بالطريقة ذاتها...

باختصار، شكك ديور ومؤرخون آخرون بشكل واسع أيضا، ليس بوجود تنويعات بمستوى الاحتشام المطلوب بين مجتمع وآخر، بل بأن هذا المستوى مرتبط، كما في نظرية إلياس، بظهور طبقات الحاشية، وبالتالي ظهور الدولة الحديثة.<sup>٢٦٩</sup>

<sup>٢٦٨</sup> - فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه: نفسه، ص: ١٨٤.

<sup>٢٦٩</sup> - فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه: نفسه، ص: ١٨٤-١٨٥..

ويتبين لنا، مما سبق ذكره، بأن الثقافة عند نوربرت إلياس، تتأسس سيكولوجيا، بالمفهوم الفرويدي، على قمع الغرائز الجنسية أو الشهوانية أو الشبقية، ويعد هذا المعطى قاسما مشتركا بين جميع الحضارات. بيد أن حضارة الإسلام لم تبني على ماهو غرائزي وجنسي، بل بنيت على دك الوثنية العمياء، والدعوة إلى التوحيد الرباني. كما أن الثقافة أساسها العلم والأخلاق معا، مع حصرها في عبادة الله وحده.

ومن منظور آخر، كيف يمكن الجمع بين امرأة تلبس الحجاب الإسلامي وامرأة عارية، فهل يعني ذلك أن العارية هي التي تملك حريتها الحقيقية، بينما الأخرى لا تملكها. في حين، إن الإسلام هو الذي يقدر المرأة أيما تقدير، ويعلو بها مكانة وسموا ورفعها.

هذا، و" إن هذا الموقف الملتبس لنظرية إلياس يمكن أن يؤخذ عليه: الفرد البشري، بالشكل الذي يصفه به، مأسور في حلقة مماثلة لحلقة التحليل النفسي. مهما فعل أو لم يفعل، فإن تصرفه يعبر عن الأمر ذاته، وهو أن الثقافة تتأسس على لجم الغرائز. والحال، إما أن هذا المعطى مشترك بين كافة المجتمعات البشرية. وبالتالي، فإن تنوعه ليس شديد الدلالة، أو أن بعض المجتمعات ترتقي في هذا الطريق أعلى من غيرها بكثير. لكن هل على هذا يعتمد نجاحها وقدرتها على التأثير في الآخرين؟ باختصار، هل التهذيب شرط لانطلاق الحضارة الغربية أم هو مجرد أثر ثانوي؟ تترك أعمال إلياس خلفها مسائل تكفي، بأهميتها، لأن توصف بالأعمال الأكثر تحريضا في القرن العشرين.<sup>٢٧٠</sup>

أضف إلى ذلك، فليس هناك صلة حقيقية بين دقة الآداب وانعدام العنف والجريمة في المجتمع، فقد وجدت جرائم في عصرنا المتقدم هذا على الرغم من تمثل تام لآداب السلوك. وفي هذا السياق، يقول نيكولا جورنر: " إن سيرورة الحضارة التي

<sup>٢٧٠</sup> - فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه: نفسه، ص: ١١٥.

وصفها نوربيرت إلياس لاتظهر فقط من خلال آداب المائدة وقواعد الحياء والأخلاق الجنسية، فهي تتناول بشكل أكثر مباشرة أيضا، تراجع مستوى العنف الذي تسمح به الأخلاق العامة. القضية واضحة بين الناس، إن ضبط الحق بالقتال، ثم بالتأثر الشخصي عن طريق الدولة، هو نتاج التطور في المؤسسات الذي أصبح حكرا منذ القرن الثامن عشر (راجع دينامية الغرب). ومنثذئذ وضع الاستخدام الاجتماعي للعنف الخاص تحت نظر البوليس والعدالة. ففي العصر الوسيط، كان من عادة المحاربين المتمدنين أن يبتزوا أعضاء من ضحاياهم، ومن عادة العوام الذهاب للاستمتاع بعرض تنفيذ الإعدامات. وخلال سيرورة الحضارة صارت العوامل الخارجية حاسمة، لكنها انتقلت إلى آليات نفسية تحكم حساسية كل واحد.

لكن ما الذي يعنيه ما أشار إليه بعض علماء الاجتماع من تراجع الأمن في المجتمعات الحديثة والمتطورة؟ إن هذه المشكلة التي ظهرت خلال الثمانينيات، لقيت عدة أنواع من الأجوبة. يقوم الجواب الأول على التشكيك في أطروحة إلياس: ما من شيء يثبت وجود صلة ضرورية بين الدقة المتناهية في الآداب وتراجع مستوى العنف بين الأشخاص. الجانبان يتنوعان بشكل مستقل عن بعضهما البعض. وعليه، إن زيادة في الانحراف لا تعني أن تقدم الحضارة وصل إلى نهايته. والأخرى تولي أهمية إلى تقطع في سيرورة الحضارة عن طريق إضعاف نموذج الدولة الذي يفترض أيضا، بتعايير عامة، أن الدينامية المؤسساتية التي وصفها إلياس ربما قد بلغت حدا (نهاية). ومع ذلك يرى آخرون أن العنف كشكل للعلاقة الاجتماعية قد عهد به إلى بعض أماكن النفي الاجتماعي، وبقي غريبا بالكامل عن مجمل المجتمع الذي لم يتوقف عن الخضوع للبوليس.<sup>٢٧١</sup>

<sup>٢٧١</sup> - فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه: نفسه، ص: ١٨٦-١٨٧.

وفي منظوري الشخصي، إن كثرة الجرائم والانحرافات بين الأفراد في المجتمع الغربي ليس راجعا إلى أفول الحضارة، ونهاية الثقافة، بل يعبر ذلك عن الفراغ الروحاني، وانقطاع سبيل التدين الحقيقي، وازدياد الشك في المعتقدات الغربية وفلسفاتها المادية والإباحية التي علبت الإنسان وحياته، وحولته إلى رقم من الأرقام البنيوية، أو جعلته سلعة من السلع التجارية الرخيصة الثمن.

**وخلاصة القول**، يعد نوربرت إلياس من السوسيولوجيين الألمان المنسيين في الثقافة الغربية بصفة عامة، والثقافة العربية المعاصرة بصفة خاصة؛ والسبب في ذلك أن كتبه، لزمّن طويل، حوصرت من قبل المؤسسات الأكاديمية الألمانية، ومن مؤسسات الطبع والنشر والتوزيع ذات التوجه السياسي النازي. ولم تترجم أعماله إلى اللغات الأجنبية، ولا سيما الفرنسية والإنجليزية، إلا في العقود الأخيرة من القرن العشرين.

هذا، وتتميز أعماله بالتحريض، والجدّة، وجرأة الطرح، والانطلاق من السوسيولوجيا التاريخية، والاستعانة بالسيكولوجيا الفرويدية لتعميق مفاهيمه الاجتماعية، ولا سيما مفاهيم: الانبناء، والهائيتوس، والحياد والالتزام...

وعليه، فأهم ما تتسم به دراساته السوسيولوجية التي تجمع بين الفهم والتفسير تركيزها على سيرورة الحضارة الغربية، والاهتمام بالجسد، ودراسة سوسيولوجيا الرياضة. ومن ثم، فهذه الأعمال الحفرية الجادة تذكرنا، بشكل من الأشكال، بأبحاث الفيلسوف ميشيل فوكو (Michel Foucault)، وأبحاث المؤرخ فرناند بروديل (Fernand Braudel)، وأبحاث السوسيولوجي بيير بورديو (Pierre Bourdieu)، على سبيل التمثيل والمقارنة والتخصيص...

## المفاهيم السوسيولوجية عند بيير بورديو



أغنى الباحث الفرنسي بيير بورديو (Pierre Bourdieu) (١٩٠٣-٢٠٠٢م) السوسيولوجيا المعاصرة بمجموعة من المصطلحات والمفاهيم الإجرائية التي لا يمكن تجاوزها أثناء ممارسة البحث السوسيولوجي، أو مقارنة الظواهر المجتمعية والثقافية والتربوية نظرية وتطبيقاً ورؤية، مثل: العنف الرمزي، وإعادة الإنتاج، والحقل الاجتماعي، والهابيتوس، والرأسمال الثقافي، والبنوية التكوينية، والمدى الحيوي، والتمايز، وسوق الخيرات الاجتماعية...

ومن جهة أخرى، يعد بيير بورديو من أهم ممثلي المقاربة الصراعية ذات التوجه الماركسي، وكذلك من أهم رواد البنيوية التكوينية (Structuralisme constructiviste)<sup>٢٧٢</sup> الذين جمعوا بين الفهم والتفسير، بين الذاتية

272 - Pierre Bourdieu, **Choses dites**, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1987, 229 p.

والموضوعية، بين الماكرو والميكرو، بين الحتمية والفاعلية... علاوة على ذلك، تنبني نظريته السوسيولوجية على دراسة المجتمع باعتباره فضاء للصراع والمنافسة والهيمنة، مع تحليل تراتبية مختلف الطبقات الاجتماعية، وتبيان الدور الذي تقوم به الممارسات الثقافية داخل الصراع الذي يحدث بين هذه الطبقات الاجتماعية بشكل واع أو غير واع، ثم استجلاء الكيفية التي تعيد بها المدرسة إنتاج اللامساواة المجتمعية، وإعادة الطبقات الاجتماعية نفسها.

إذاً، ما تصور بيير بورديو للسوسيولوجيا؟ وما المنهجية التي تمثلها في مقارباته السوسيولوجية النظرية والتطبيقية؟ وما أهم المفاهيم السوسيولوجية التي اعتمد عليها في بناء أبحاثه المجتمعية؟ وكيف يربط الهايتوس بين الفرد بالمجتمع؟ تلکم هي أهم الأسئلة التي سوف نحاول الإجابة عنها في موضوعنا هذا.

## المبحث الأول: مفهوم السوسيولوجيا

يعد بيير بورديو من أهم السوسيولوجيين الفرنسيين الملتزمين في منتصف القرن العشرين، وهو من طبقة اجتماعية عمالية عادية، يحمل رؤية ماركسية نقدية جديدة، تعري واقع الهيمنة والسلطة والتمركز الطبقي. وقد ألف أكثر من أربعين كتاباً، وأكثر من مائة مقال. وقد انصب اهتمامه كثيراً على الطريقة التي يعيد بها المجتمع إنتاج التراتبية الطبقيّة نفسها، بالتركيز على العوامل الثقافية والرمزية، بدل التشديد على العوامل الاقتصادية التي كانت لها أهمية معتبرة في المقاربة الماركسية الكلاسيكية. ويعني هذا أن السوسيولوجيا عند بورديو هي سوسيولوجيا علمية انتقادية، تسعى إلى تعرية واقع الهيمنة والقوة والنفوذ، وانتقاد المجتمع الليبرالي المعاصر الذي يتميز بالظلم واللامساواة وصراع الحقول والطبقات الاجتماعية. بمعنى أن

السوسيولوجيا هي أداة فعالة للنقد الجذري، وكشف المضمرة، واستنطاق المسكوت عنه، وفضح لعبة التنافس والهيمنة، كالعلاقة الترابطية الموجودة - مثلا - بين النجاح المدرسي والأصل الاجتماعي والرأسمال الثقافي الذي ترثه الأسرة، بعد أن كان هذا النجاح مرتبطا بالذكاء الوراثي. بل إن الحقل العلمي هو أيضا مجال للتنافس والسيطرة والسعي لتحقيق الأرباح، والحصول على الجوائز المادية والمالية (جائزة نوبل)، وتحقيق السبق العلمي، والظفر بالمجد والشهرة.

وتتحقق علمية السوسيولوجيا بالتركيز على الفرضيات، والانطلاق من المفاهيم الموضوعية، واستعمال المناهج الكمية والكيفية للتحقق من النتائج المتوصل إليها، والتأرجح بين منهجتي الفهم والتفسير معا. أما إذا اتخذت السوسيولوجيا طبيعة سياسية، فلا يمكن - آنذاك - الحديث عن سوسيولوجيا علمية.

علاوة على ذلك، يرى بيير بورديو أن موضوع السوسيولوجيا هو دراسة حقول التنافس والصراع والهيمنة ليس على صعيد الطبقات فقط، بل حتى في المجال العلمي نفسه. ويعني هذا أن بيير بورديو ينطلق من سوسيولوجيا نقدية صراعية أو مقارنة صراعية. ومن ناحية أخرى، يطرح بورديو ميتاسوسيولوجيا أو سوسيولوجيا السوسيولوجيا، من خلال الإشارة إلى ضرورة حياد عالم الاجتماع عندما يبحث في مشكلة مجتمعية ما قوامها التنافس والصراع والهيمنة، بأن يكون واعيا بموقعه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. ومن ثم، فالسوسيولوجيا الحقيقية هي سوسيولوجيا المضمرة والمسكوت عنه.

هذا، وقد تأثر بيير بورديو، في تصورات النظرية والتطبيقية، بمجموعة من المفكرين والعلماء الرواد أمثال: ماكس فيبر (Max Weber) (البعد الرمزي)، وكارل ماركس (Karl Marx) (الرأسمال)، وإميل دوركايم (Émile Durkheim) (التفسير السببي)، وكلود ليفي شتروس (Claude Lévi-Strauss) ومارسيل موس (Mauss) (البنوية)، وموريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-

Ponty) وهوسرل (Husserl) (الفيينومينولوجيا وفكرة الجسد الخاص)،  
وفيتجنشتاين (Wittgenstein) ( الطبيعة)، وباسكال (Pascal) (قواعد  
الفاعلين المجتمعيين).

وعليه، تتميز السوسيولوجيا عند بيير بورديو بالطابع العلمي المنطقي، والابتعاد عما  
هو سياسي وإيديولوجي، ودراسة العنف الرمزي وفق مقاربات علمية دقيقة  
وصارمة، دون إدخال ما هو شخصي وسياسي في البحث العلمي. ويعني هذا أن  
بورديو يدعو إلى تأسيس سوسيولوجيا علمية. وفي هذا الصدد، يقول: "لا يمكن  
لعلم الاجتماع أن يقوم إلا إذا رفض الطلب الاجتماعي الذي يلتمس وسائل  
لإضفاء المشروعية وأدوات للتحريض. وعالم الاجتماع، ليس له مهمة يسخر لها  
ولاغاية انتدب من أجلها، اللهم تلك التي يفرضها عليه منطق بحثه."<sup>٢٧٣</sup>

ومن ثم، تعنى السوسيولوجيا بدراسة الهابيتوس (Habitus) الذي يربط الفعل  
بنية المجتمع في إطار بنيوية تكوينية، تعطي الأهمية الكبرى للفاعل والبنية المجتمعية  
على حد سواء.

هذا، وقد كرس بورديو جل جهوده لإرساء سوسيولوجيا النظام التعليمي،  
وسوسيولوجيا الميدان الثقافي أو سوسيولوجيا المثقفين، وفهم العنف الرمزي، وتحليل  
الصراع المجتمعي في علاقته بعلاقات القوى والآليات المتحركة في تطورها، وفق رؤية  
علمية موضوعية. ومفاد تصوره أن اللعبة الاجتماعية، مهما كان الحقل والمجال الذي  
تمارس فيه، مرتبطة بآليات بنية التنافس والهيمنة والصراع. وقد أصبحت هذه  
الآليات متجذرة لدى الأفراد عن طريق التنشئة الاجتماعية، فينتجونها بدورهم  
بطريقة غير واعية كهابيتوس معياري. ومن ثم، تعد المدرسة فضاء لإعادة إنتاج هذه  
اللامساواة الناتجة عن وجود طبقة مهيمنة، وطبقة مهيمنة عليها، حيث يساهم

<sup>٢٧٣</sup> - بيير بورديو: الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء،  
المغرب، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦م، ص: ١٨.

النظام التربوي في ممارسة العنف الرمزي ضد الفاعلين المجتمعيين المرتبطين بالمدرسة. ويلاحظ أن آليات التنافس والسيطرة تنتقل من جيل إلى آخر. ومن ثم، فنحن لانعرف مجتمعات بدون تراتبية طبقية أو جنسية أو نوعية، أو مجتمعات بدون سلطة أو هيمنة. لذلك، فهدف السوسيولوجيا عند بورديو هو تحليل آليات السيطرة التي تتحكم في البنيات الموضوعية للحقول المجتمعية. أما الفاعلون المجتمعيون، فهم مجرد منفذين لآلية السيطرة بطريقة غير واعية. لذلك، لا يشكلون حقيقة واقعية يمكن أن يستكشفها السوسيولوجي. ومن ثم، يعيد هؤلاء الأفراد الإنتاج الطبقي نفسه، عبر الهايبتوس الذي يعني مجموع الإستراتيجيات التي يمتلكها الفرد لمواجهة وضعيات مفاجئة أو جديدة. ولكن كيف يمكن القول، مع بورديو، بأن الأفراد ينتجون أشكالاً مختلفة من الهيمنة بطريقة غير واعية. فهذا الحكم غير صحيح، والدليل على ذلك أن هؤلاء يقومون باحتجاجات اجتماعية وسياسية تعبر عن موقفهم الواعي والرافض لكل أشكال السلطة والهيمنة.

وإذا أخذنا - على سبيل التمثيل - الهايبتوس الذكوري، فإن النساء واعيات بسلطة الذكورة وهيمنتها. لذلك، فقد ظهرت حركات نسائية متعددة منذ بداية القرن العشرين في شكل احتجاجات صارخة، وقد شارك فيها الرجال إلى جانب النساء مدافعين عن حقوقهن، ورافضين لكل أشكال الهيمنة الذكورية. ومن ناحية أخرى، لا تقتصر المجتمعات على إعادة الإنتاج الطبقي نفسه فحسب، بل تسعى إلى التطور والتغيير والتقدم وتحقيق الازدهار. فوضعية المرأة - الآن - قد تغيرت بشكل كبير، إذ تمتعت بحريات أكثر مقارنة بالرجل. بل يمكن الحديث، في المستقبل القريب، عن هيمنة الأنوثة التي استولت على مختلف الامتيازات والمناصب الإدارية والاقتصادية والاجتماعية. في حين، أصبح الرجل عرضة البطالة والتهميش والانزواء والإقصاء.

## المبحث الثاني: المنهجية السوسولوجية

يتبنى بيير بورديو، في أبحاثه السوسولوجية، المقاربة الماركسية ذات الأساس الجدلي، على أساس أن التنافس والصراع وظيفتان أساسيتان للمجتمع. ومن ثم، يرتبط بورديو بالمقاربة الصراعية التي تستند إلى التحليلات الماركسية. لكن هذا الصراع والتنافس يتشكلان، قبل كل شيء، في مختلف الحقول والفضاءات المجتمعية الفرعية الأصلية، قبل أن يتحددا على صعيد المجتمع الماكروسوسولوجي. ومن ثم، تتميز هذه الحقول بوجود تفاوت طبقي واجتماعي خاص، ووجود مسيطرين ومسيطر عليهم. وبتعبير آخر، إذا كان المجتمع - حسب المقاربة الماركسية - قائما على صراع الطبقات الاجتماعية، فإن هذا الصراع - حسب بيير بورديو - يتشكل أولا ضمن حقول وفضاءات مجتمعية فرعية، قبل أن يتحول إلى ظاهرة اجتماعية عامة.

هذا، وقد بلور بيير بورديو نظرية الفعل التي ترتبط بمفهوم الهايتوس. بمعنى أن الفاعلين المجتمعيين يطورون مجموعة من الإستراتيجيات التي يتمثلونها عن طريق التنشئة الاجتماعية، بطريقة غير واعية، بغية التكيف مع ضرورات العالم الاجتماعي. أي: إن الهايتوس عبارة عن مجموعة من المواقف والموارد والمكتسبات والقيم والعادات والأعراف والخبرات والتجارب والمعايير التي يكون الفرد قد استتضمها عن طريق التنشئة الاجتماعية، بطريقة لاشعورية، بغية استمداجها أثناء مواجهة الوضعيات الصعبة والمعقدة في العالم الاجتماعي. وبهذا، يكون الهايتوس وسيطا بين الفعل والمجتمع، أو بمثابة الأنا الأعلى الذي يتوسط الذات أو الأنا والمجتمع بالمفهوم السيكولوجي.

علاوة على ذلك، فالهايتوس هو بمثابة الأفعال غير الواعية التي يصدر عنها الأفراد المجتمعيون أثناء تكيفهم وتأقلمهم مع المجتمع مماثلة واستيعابا، كما يقول جان

يباحيه (Jean Piaget) في منظوره التكويني. وبهذا، يوحد الهايتوس بين الفرد والمجتمع، بين الفعل والبنية، والذات والموضوع، والضرورة والحرية... وتأسيسا على ما سبق، يتبنى بيير بورديو البنيوية التكوينية (Structuralisme) « ou « constructivisme constructiviste » على المستوى السوسولوجي<sup>٢٧٤</sup>. بمعنى أنه يوفق بين الفعل والبنية، أو يجمع بين دور الفاعل المجتمعي وبنية المجتمع. فكل واحد من هذين العنصرين يؤثر في الآخر. بمعنى أن هناك تفاعلا وتماثلا بين الفاعل والمجتمع، أو تفاعلا بين الفهم والتفسير، بين الضرورة والحرية. وبهذا، يكون قد وفق بين التصور الدوركامي التفسيري، والتصور الإنساني الذاتي عند ماكس فيبر. أي: لا ينكر بيير بورديو أهمية المجتمع في التأثير في الأفراد سلبا أو إيجابا؛ لأن ثمة ضرورة أو حتمية مجتمعية تمارس تأثيرها على الفاعلين المجتمعيين. وفي الوقت نفسه، يثبت أن للإنسان دورا مهما في تغيير المجتمع وخلقه وإبداعه. وبهذا، يكون بورديو قد تأثر بالبنيوية التي تعتبر الإنسان نتاج بنيات وقواعد حتمية. وفي الوقت نفسه، تأثر بماكس فيبر الذي يعتبر الإنسان فاعلا وبانيا للمجتمع. وبذلك، يتجاوز بورديو ثنائية الذاتية والموضوعية، وثنائية الميكرو والماكرو، وثنائية الفعل والبنية، مع تحكيم الهايتوس في كل هذه الثنائيات باعتباره عنصرا وسيطا وجامعا وموحدا.

274 - Pierre Bourdieu, **Choses dites**, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1987, 229 p.

## المبحث الثالث: المفاهيم السوسولوجية

وظف بيير بورديو مجموعة من المفاهيم السوسولوجية في أبحاثه ودراساته وكتبه، وقد كان لها تأثير في كثير من النظريات والمدارس السوسولوجية المعاصرة، على الرغم من تعقيدها وغموضها<sup>٢٧٥</sup>. ومن بين هذه المفاهيم نذكر ما يلي:

### المطلب الأول: إعادة الإنتاج

لقد تناول بيير بورديو مفهوم إعادة الإنتاج بالتحليل والدراسة والتقويم، حينما ركز اهتمامه السوسولوجي على النظام التربوي الفرنسي مع صديقه جان كلود باسرون (Jean-Claude Passeron)، في كتابهما (إعارة الإنتاج)، منذ سنوات الستين من القرن الماضي<sup>٢٧٦</sup>، إذ كانت هذه الفترة مرحلة التطور والازدهار العلمي والمنهجي لسوسولوجيا التربية.

ويمكن القول بأن بيير بورديو وكلود باسرون هما اللذان أعطيا ولادة ثانية لسوسولوجية التربية، وقد انطلقا من فرضية سوسولوجية أساسية، تتمثل في كون المتعلمين لا يملكون الحظوظ نفسها في تحقيق النجاح المدرسي. ويرجع هذا الاختلاف إلى التراتبية الاجتماعية، والتفاوت الطبقي، ووجود فوارق فردية داخل

<sup>275</sup> - Bourdieu (Pierre), Questions de sociologie, édition originale de Minuit, Paris, 1984, Cérés Productions Tunis, 1993.

<sup>276</sup> - Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, Les héritiers : les étudiants et la culture, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Grands documents » (n° 18), 1964, 183 p.

الفصل الدراسي نفسه. ومن ثم، فقد قادت الأبحاث السوسولوجية والإحصائية بورديو وباسرون إلى استنتاج أساسي هو: أن الثقافة التي يتلقاها المتعلم في المدرسة الفرنسية الرأسمالية ليست ثقافة موضوعية أو نزيهة ومحيدة، بل هي ثقافة مؤدلجة تعبر عن ثقافة الهيمنة وثقافة الطبقة الحاكمة. ومن ثم، فليست التنشئة الاجتماعية تحريراً للمتعلم، بل إدماجاً له في المجتمع في إطار ثقافة التوافق والتطبع والانضباط المجتمعي. وبالتالي، تعيد لنا المدرسة إنتاج الطبقات الاجتماعية نفسها عن طريق الاصطفاء والانتقاء والانتخاب. ومن ثم، فهي مدرسة اللامساواة الاجتماعية بامتياز.

ويعني هذا كله أن سوسولوجيا التربية النقدية قد عرفت منحى مهماً في سنوات الستين إلى غاية سنوات السبعين من القرن العشرين، فقد اتخذت بعداً علمياً أكثر مما هو سياسي، بعد أن توسعت الهوة بين النظرية والتطبيق، أو بين المؤسسة التربوية والمجتمع، ولاسيما بعد تحول المدرسة الرأسمالية إلى فضاء للمنافسة والتطاحن والصراعات الاجتماعية والطبقية، أو تحولها إلى مؤسسة هيرارشية أو تراتبية طبقية، تنعدم فيها العدالة الاجتماعية الحقيقية، وتغيب فيها المساواة على مستوى الفرص والحظوظ، حيث يكون الفشل والإخفاق مآل أبناء الطبقات الشعبية. في حين، يكون النجاح حليف أبناء الطبقات الغنية وأبناء الطبقة الحاكمة. أي: أصبحت مدرسة فارقية بامتياز، أو مدرسة للانتقاء والاصطفاء الطبقي والتميز الاجتماعي.

وللتوضيح أكثر، ينطلق بورديو وباسرون من فكرة أساسية هي " أن المدرسة تعمل وفق تقسيم المجتمع إلى طبقات. وهي بذلك تكرر إعادة الإنتاج والمحافظة على الوضع القائم الذي أنتجها. وتبعاً لهذا، فإن الأطفال، ومنذ البداية - قبل ولوجهم المدرسة - غير متساوين أمام المدرسة والثقافة. أي: غير متساوين في الرأسمال الثقافي (أي امتلاك المهارات اللغوية الملائمة التي تسهل عملية التواصل التربوي). ولكي تحافظ المدرسة على وظيفتها - إعادة الإنتاج - فهي تفرض معياراً ثقافياً ولغوياً

معينا، وهو أقرب إلى اللغة والثقافة الساريتين في الأسر البورجوازية منه في الأسر والطبقات الشعبية. إن هذا الإيتوس (Ethos). أي: النظام القيمي المستبطن بعمق، والذي هو لصالح الطبقات المسيطرة يؤدي إلى خلق نوع من الاستعداد أو الأيتوس لدى الأفراد عن طريق العمل التربوي الذي يسعى أساسا لتشريب التعسف الثقافي المفروض من قبل الجماعة المسيطرة.

وهذا يعني أن طفل الفئة البورجوازية يعيش استمرارية وتكاملا بين ثقافة فئته وثقافة مدرسته، مما يسهل عليه عملية التوافق، إن لم يكن مسبقا متوافقا. ومن ثمة، يصبح وريثا للنظام المدرسي.

أما طفل الطبقة الدنيا، فهو يعيش قطيعة بين ثقافة فئته وثقافة مدرسته. مما يجعل هذه الأخيرة غريبة وبعيدة عنه. ولكي يتوافق دراسيا معها، عليه أن يتخلص من رواسب ثقافته، ويتعلم طرائق جديدة في التفكير واللغة والسلوك. أي: أن يمر، حسب تعبير بيرنو (Perrnoud)، أولا بعملية الانحلال من الثقافة، ثم ثانيا بعملية المثاقفة.

وعلى العموم، فإن أطروحة بورديو وباسرون توضح أن الأهداف الضمنية للمدرسة تخدم التكامل بينها وبين الطبقة المسيطرة، مما يجعل أبناء هذه الأخيرة أطفالا ناجحين دراسيا. في حين، إن انعدام التكامل بين المدرسة والطبقة الدنيا، تبعا للأهداف نفسها، يجعل الفشل الدراسي يحصد ضحاياه ضمن أبنائها.<sup>٢٧٧</sup>

ويعني هذا أن السؤال الذي ركزت عليه سوسيولوجيا التربية، في سنوات الستين، هو سؤال اللامساواة المدرسية التي تعكس اللامساواة الطبقية والاجتماعية، وتعكس مدى اختلاف أبناء الطبقات العمالية عن أبناء الطبقات المحظوظة، واختلاف المستوى التعليمي الطويل الذي يرتاده أبناء الطبقات المحظوظة، والتعليم القصير

<sup>٢٧٧</sup> - خالد المير وآخرون: أهمية سوسيولوجيا التربية، سلسلة التكوين التربوي، العدد ٣، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٥م، ص: ١٥-١٦.

الذي يكون من حظ أبناء الطبقات الدنيا، ولاسيما أبناء الطبقات العمالية وأبناء المهاجرين على حد سواء. لذا، يغلب النقد الماركسي الجديد على هذه السوسيولوجيا الستينية. والدليل على ذلك الثورة العارمة التي اشتعل أوارها في سنة ١٩٦٨م؛ بسبب المدرسة الرأسمالية التي كانت - فعلا - مدرسة طبقية بامتياز. ومن ثم، فقد كان الحل يتمثل في ديمقراطية التعليم، وتحقيق المساواة الاجتماعية الشاملة، والحد من الفوارق الطبقية والمجتمعية، ومنع ممارسة العنف الرمزي ضد المتعلمين، وخلق مدرسة موحدة تحقق النجاح لجميع المتعلمين بدون تمييز أو انتقاء أو اصطفاء.

وعليه، يمكن اعتبار دراسات بورديو نقدا للدراسات الكلاسيكية حول سوسيولوجيا التربية، إذ اعتمدت على المقاربة الماركسية الجديدة في دراسة المدرسة الفرنسية بصفة خاصة، والمدرسة الرأسمالية بصفة عامة، على أساس أن المدرسة فضاء للتنافس والهيمنة والصراع الطبقي والمجتمعي.

ولم تقتصر نظرية إعادة الإنتاج عند بيير بورديو على ماهو تربوي فقط، بل اهتم كذلك بدراسة إعادة إنتاج الهيمنة الذكورية في المجتمع القبائلي التقليدي بالجزائر، في كتابه القيم (الهيمنة الذكورية/La Domination masculine)<sup>٢٧٨</sup>.

## المطلب الثاني: العنف الرمزي

من المعلوم أن العنف نوعان: عنف فيزيائي يكون بإلحاق الضرر بالآخرين جسديا وماديا وعضويا، وعنф رمزي مهذب يكون بواسطة اللغة، والهيمنة، والإيديولوجيات السائدة، والأفكار المتداولة. ويكون أيضا عن طريق السب، والقذف، والشتم، والدين، والإعلام، والعنف الذهني. لذا، يعرفه بيير بورديو بقوله: "

<sup>278</sup> - Pierre Bourdieu, **La Domination masculine**, Paris, Le Seuil, 1998, coll. Liber, 134 p.

العنف الرمزي هو عبارة عن عنف لطيف وعذب، وغير محسوس، وهو غير مرئي بالنسبة لضحاياه أنفسهم، وهو عنف يمارس عبر الطرائق والوسائل الرمزية الخالصة. أي: عبر التواصل، وتلقين المعرفة، وعلى وجه الخصوص عبر عملية التعرف والاعتراف، أو على الحدود القصوى للمشاعر والحميميات.<sup>279</sup>

وعليه، يرتبط العنف الرمزي بالسلطة والهيمنة والحقل المجتمعي. بمعنى أن الدولة تمارس، عبر مجموعة من المؤسسات الرسمية والشرعية (الإعلام، والدين، والتربية، والفن، والصحافة...)، عنفا رمزيا ضد الأفراد والجماعات. ويعني هذا أن المجتمع الحاكم والمسيطر يمارس عنفا رمزيا (*violence symbolique*) ضد الأفراد. وهذا العنف أكثر خطورة من العنف المادي الجسدي. وفي هذا، يقول بيير بورديو: "يمكن أن يحقق العنف الرمزي نتائج أحسن قياسا إلى ما يحققه العنف السياسي والبوليسي،... إن أحد أكبر مظاهر النقص في الماركسية هو أنها لم تفرد مكانا لمثل هذه الأشكال اللطيفة من العنف التي هي فاعلة ومؤثرة حتى في المجال الاقتصادي... والعنف الرمزي هو ذلك الشكل من العنف الذي يمارس على فاعل اجتماعي ما بموافقة وتواطئه. ولهذا المسألة نتائج كبيرة على النقاش الفكري الدائر حول ما إذا كانت السلطة تنبثق من تحت، وحول ما إذا كان الشخص الخاضع للسيطرة يرغب في هذه الوضعية المفروضة عليه. وبصيغة أخرى، فإن الفاعلين الاجتماعيين يعرفون الإكراهات المسلطة عليهم، وهم - حتى في الحالات التي يكونون فيها خاضعين لحتميات - يساهمون في إنتاج المفعول الذي يمارس عليهم نوعا من التحديد والإكراه. ولعل مفعول الهيمنة إنما ينبثق من هذه التفاعلات والتوازنات بين المحددات الحتمية وكيفيات إدراكها.

هناك قدر من الإنكار في التعرف على العنف الذي يمارس على المرء مع عدم الاعتراف به كعنف... فانطلاقا من كوننا نولد في عالم اجتماعي، فإننا نتقبل عددا

<sup>279</sup> -Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, p:88.

من البديهيّات والمسلمات التي تفرض نفسها علينا بتلقائية وسهولة، ولا تكاد تتطلب تلقينا. ولذلك، فإن تحليل كفاءات تقبلنا التلقائي للآراء والمعتقدات المتداولة في عالمنا الاجتماعي، هو الأساس الحقيقي لنظرية واقعية حول السيطرة وحول السياسة. وذلك بسبب التوافق المباشر بين البنيات الموضوعية والبنيات الذهنية. إن من بين كل أشكال الإقناع الصامت والسري هي تلك التي تتم بكل بساطة بفعل النظام العادي للأشياء.<sup>280</sup>

ويلاحظ أن العنف الرمزي أكثر خطورة من باقي أنواع العنف المادي والسلطوي؛ لأنه عنف عاد وبسيط ولا شعوري، ولا يعترف به - مجتمعيًا - على أنه عنف، بل تعود عليه الناس، وقبلوا به ماداموا خاضعين لمجموعة من الحتميات والجبريات المجتمعية التي تتحكم فيهم، ويعملون على تكريسها في واقع حياتهم. ومن ثم، لانرى لدى الناس أي رفض أو مقاومة لهذا العنف المعنوي والرمزي، بل يعتبرونه فعلا عاديا، على الرغم من خطورته وآثاره الخطيرة نفسيا ومجتمعيًا وثقافيا وسياسيا واقتصاديًا. وأكثر من هذا لم يشر كارل ماركس إلى هذا النوع من العنف، بل اكتفى بالعنف الطبقي، على الرغم من وجود هذا العنف على الصعيد الاقتصادي. أضف إلى ذلك، فقد ركز بيير بورديو على التلفزيون باعتباره أداة إعلامية خطيرة تمارس العنف ضد المواطنين، إذ تقدم لهم ما تشتهيه السلطة المهيمنة التي تستغل وسائل الإعلام لتحقيق مصالحها وأهدافها وأرباحها. ومن ثم، يتلاعب التلفزيون بعقول الناس، وينشر بينهم إيديولوجية الدولة المهيمنة، وأفكار الطبقة الحاكمة. وهذا يهدد - فعلا - الثقافة والفن والديمقراطية الحقيقية<sup>281</sup>. وينطبق هذا الحكم

<sup>280</sup> -Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, **Réponses : pour une anthropologie réflexive**, Paris, Seuil, 1992, pp:141-143.

<sup>281</sup> -Pierre Bourdieu, **Sur la télévision suivi de L'emprise du journalisme**, Paris, Liber, coll. « Raisons d'agir », 1996, 95 p

نفسه على الصحافة التي صارت من الوسائل الخطيرة التي تشارك الفئات الحاكمة في ممارسة العنف الرمزي ضد الآخرين. وفي الأخير، ينتج العنف الرمزي عن اختلاف أنماط الرأسمال لدى الفاعلين المجتمعيين باختلاف مواقعهم الاجتماعية، ووجود طبقات اجتماعية مسيطرة ومسيطرة عليها، واختلاف مصالح الأفراد والجماعات من حقل إلى آخر، ووجود تفاوت اجتماعي وطبقي بين الجماعات.

### المطلب الثالث: مفهوم التميز

ألف بيير بورديو سنة ١٩٧٩ كتابا تحت عنوان (التميز: النقد الاجتماعي للحكم) *La Distinction. Critique sociale du jugement*، حيث يقدم منظورا سوسيولوجيا للأذواق وأساليب الحياة. ويعد هذا الكتاب من أفضل عشرة كتب علم الاجتماع في القرن العشرين، حسب تصنيف الجمعية العالمية للسوسيولوجيا. ويركز الكتاب على الأفراد المجتمعيين الذين يتصارعون ضمن حقول وفضاءات مجتمعية مختلفة، حول مواقع السيطرة والحظوة والتميز الاجتماعي والطبقي، من خلال ما يملكونه من رأسمال اقتصادي وثقافي. إذ تبدأ الاختلافات من شكلها الضعيف نحو الاختلافات الجذرية، فالاختلافات الطبقية. ومن ثم، يعبر الكتاب عن الصراع بين الأفراد داخل بنية المجتمع من أجل الاختلاف والتميز. ويعني هذا لكي يكون الإنسان معروفا في حقل مجتمعي ما، فلا بد أن يتميز عن الآخرين إما بالاختلاف عنهم، وإما بالانزياح عنهم ثقافيا واقتصاديا ولغويا ورمزيا واجتماعيا. بمعنى أن هناك ثنائية التوافق والتميز. ومن ثم، فالاهتمام بالموضة،

بشكل هستيري، دليل على الرغبة في التميز ثقافيا واجتماعيا ورمزيا، ودليل على فرادة الأسلوب الشخصي<sup>٢٨٢</sup>.

وقد أثبت بورديو أن أنماط الحياة وأساليبها تختلف حسب مواقع الناس الاجتماعية. أي: إن أذواق الناس تعكس طبيعة وضعيتهم الاجتماعية. ومن ثم، فالهبايتوس وسيط بين تلك الممارسات والمواقع الاجتماعية.

وللتمثيل، فقد درس بورديو طبيعة التغذية والملابس عند العمال والأغنياء. فالعمال يهتمون بكل ماهو ضروري وأساسي في حياتهم؛ بسبب حاجتهم إلى الرأسمال الاقتصادي. وبالتالي، فملابسهم عمالية خشنة، وتغذيتهم ذات طابع مضموني، تتسم بالكم من جهة. وتكون دسمة من جهة أخرى. كما أن ذوقهم الفني والجمالي لا يخرج عن الطابع الواقعي الملتزم.

في حين، يركز الأغنياء على الشكل، ويتأنقون في ملابسهم وتغذيتهم، بالتركيز الواعي على النوع الكيفي، ولا يهتمهم الكم في ذلك. ويهتمون كذلك - فنيا وجماليا - بماهو تجريدي وسيميائي وتخيلي.

ويعني هذا أن الأذواق وأساليب الحياة تختلف من طبقة اجتماعية إلى أخرى، حسب طبيعة الرأسمال الموروث، وحسب الحقل الذي تنتمي إليه كل فئة اجتماعية.

282 - Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, 1979, 670 p.

## المطلب الرابع: مفهوم الهابيتوس

يتخذ مصطلح الهابيتوس أو الآبيتوس (*habitus*) دلالات فلسفية وسوسيولوجية مختلفة. ويعني طريقة في الوجود، أو المظهر العام، أو الزي، أو حالة ذهنية أو عقلية. ويعني هذا أن الهابيتوس ثقافة، وحضارة، ونمط من أنماط الوجود والعيش والحضور في العالم.

وقد استعمل مصطلح الهابيتوس أو الآبيتوس (*Habitus*) قديما عند الفلاسفة اليونانيين بمفهوم (*hexis*)، وخاصة عند أفلاطون وسقراط، وأرسطو؛ ومن بعدهم هيغل، وهوسرل، وماكس فيبر، وإميل دوركايم... بيد أن مصطلح (*hexis*) قد استبدل، إبان العصور الوسطى، بمصطلح الهابيتوس (*habitus*) للدلالة على الحالة أو الوضعية أو طريقة العيش.

هذا، وقد أخذ بيير بورديو مصطلح الهابيتوس من المفكر السكولائي طوماس أكين (*Thomas d'Aquin*) الذي استعمل مصطلح هابيتوس لترجمة المفهوم الأرسطي (الهيكسيس)، وقد استلهمه أيضا من إرفين بانوفسكي (*Erwin Panofsky*) الذي تحدث عن جماليات الاتجاه المدرسي في العصور الوسطى. ومن ثم، فالهابيتوس هو التطبيع الاجتماعي في مجتمع تقليدي، أو هو بمثابة نظام من الإيتوس القيمي المتعالي، يستطيع الفرد عبه أن يتحرك في العالم المجتمعي، بغية فهمه بطريقته الخاصة، أو بطريقة مشتركة مع الطبقات الاجتماعية الأخرى التي يعيش معها.

وقد ركز بورديو على بنية الهابيتوس الداخلية، ومكوناته، ووظيفته. فمن حيث البنية، يتكون الهابيتوس من مجموعة من الميول، والتصورات، والمعتقدات،

والإدراكات، ورؤى العالم، ومبادئ التصنيف. ومن ثم، يساعد الهايتوس الذي يكتسبه الفرد في الأسرة والمدرسة على تمثل المجتمع واستيعابه بشكل جيد. هذا، وتقوم التجمعات الأولية (الطفولة والمراهقة)، والتجمعات الثانوية (سن الرشد، بدورها في بناء الهايتوس. ويستطيع الأفراد عبر هذا الرأسمال الاجتماعي المحصل عليه، بفعل التنشئة الاجتماعية، أن يخلقوا هايتوس الطبقة (*un habitus de classe*)؛ بسبب تشاركتهم في مجموعة من الأفعال والتصرفات والسلوكيات المشتركة. وبذلك، يكون الهايتوس هو مصدر أفعال الأفراد المجتمعيين، وهو الذي يتحكم في توجهاتهم القيمية والأخلاقية والمعارية. أي: إنه بمثابة الأنا الأعلى السيكولوجي لتجارهم الحاضرة في العالم. ومن هنا، فالهايتوس هو بمثابة قالب معياري وأخلاقي للشخصية الفردية، بل هو بمثابة ضرورة أو حتمية تتحكم في أفعال الإنسان، فيما يخص هويته، وثقافته، وتربيته، وعمله، وتغذيته، واستهلاكه... ويبدو أن مصطلح الهايتوس مصطلح غامض ومعقد، إذ يقصد به بيير بورديو " بعض الخصال المترسخة في داخل عقول البشر وأجسادهم"<sup>٢٨٣</sup>. ومن هنا، فالهايتوس بمثابة مجموعة من الاستعدادات أو الملكات الدائمة التي يكون الفرد قد اكتسبها أو تطبع عليها عبر التنشئة الاجتماعية. وبالتالي، فالاستعدادات هي مجموعة من الميول والاتجاهات والمواقف المتعلقة بالتفكير والإدراك والإحساس، فيستبطنها الأفراد حسب ظروفهم الموضوعية لوجودهم، وتوظف هذه الاستعدادات بطريقة لا شعورية. وتتمثل هذه الاستعدادات المستتصرة في القيم والتصرفات والسلوكيات والمكتسبات المعرفية والذهنية. ويعني هذا أن الهايتوس عبارة عن مجموعة من البنى المعرفية والإدراكية المستدججة، ويتم إنتاجها في بيئة اجتماعية محددة. ويعاد إنتاج هذه البيئة من خلال قدرة الهايتوس على التوليد.

<sup>٢٨٣</sup> - جون سكوت: علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠١٣م، ص: ٤٢.

وعليه، لا يقتصر الهايتوس على توجهات الأفراد وتصوراتهم وملكاتهم الشخصية فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى الاستعدادات الجمعية، مثل: أنماط التفكير والإدراك والتقدير والممارسة. ومن ثم، يؤثر الهايتوس في الأفعال اليومية، كالتذوق، والملابس، والأثاث، والفن، وعادات الاستهلاك، وأوقات الفراغ... ومن هنا، فالهايتوس نتاج ظروفه الموضوعية ذاتها<sup>٢٨٤</sup>.

وعليه، فالهايتوس بمثابة مجموعة متنوعة " من التوجهات المستمرة والمهارات وأشكال من المعرفة الفنية التي يلتقطها الناس ببساطة من معايشة أناس من ثقافات وثقافات فرعية معينة. ويمكن أن تتراوح هذه من أشكال السلوك الجسدي، والحديث، والإيماءة، والملبس والأخلاق الاجتماعية، من خلال مجالات المهارات المحركة والعملية إلى أنواع معينة من المعرفة والذاكرة المتراكمة.<sup>٢٨٥</sup>"

إذاً، يكتسب الفرد أو الفاعل الذاتي مجموعة من الموارد التي تجعله قادراً على إدماجها، حينما يتفاعل مع بنية المجتمع، بواسطة عملية الاستيعاب الخارجي. أي: إن ثمة تجانسا وتطابقا وتماثلا بين البنية الذاتية والبنية المجتمعية اللتين يتحكم فيهما الهايتوس. وفي هذا، يقول جون سكوت: " أكد بورديو التطابق والتجانس القريب بين التنظيم الاجتماعي وديناميكيات العالم الخارجي والترتيبات الجسمة الداخلية للأفراد. ويرى أن هذا يأتي عن طريق ما يسميه بالاستيعاب الخارجي. ولقد أخذت أو استوعبت العوامل البشرية بالتدرج على مدار السنين أنواع الأمور التي تحتاج إلى معرفتها عن بيئتها الخارجية الاجتماعية والمادية حتى يمكنها المشاركة بنجاح في مجالات معينة من ممارساتها الاجتماعية.

<sup>٢٨٤</sup> - حسني إبراهيم عبد العظيم: ( الجسد والطبقة ورأس المال الثقافي: قراءة في سوسيولوجيا بيير

بورديو)، إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ١٥، صيف ٢٠١١.

<sup>٢٨٥</sup> - جون سكوت: علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية، ص: ٤٢.

ترسخ هذه المعرفة الفنية حتى تصبح في معظمها طبيعة ثانية. إنها توفر مجموعة من الموارد الكامنة في الشكل الذي يسميه بورديو بالمخططات التوليدية التي يمكن الاعتماد عليها كلما اقتضت الظروف.<sup>٢٨٦</sup>

ومن هنا، ليس الهايتوس مجرد تمثل أو إدماج عادي وبسيط، ينبني على ممارسات تقليدية أساسها التكرار والتنميط والتطبيق الآلي، بل هو إدماج إبداعي يتجاوز المماثلة إلى الاستيعاب ومواجهة وضعيات جديدة. كما أن الهايتوس هو بمثابة بنيات خاضعة لعامل التكيف والتأقلم مع العالم المجتمعي الموضوعي. وفي الوقت نفسه، هو بمثابة أفعال محرّكة لبنية المجتمع، أو بمثابة ممارسات جديدة تهدف إلى حل مشكلات الواقع الموضوعي، وتجاوز حتمياته الجبرية. أي: يتضمن الهايتوس التطبع بالمجتمع من جهة، والتحكم فيه بالفعل الفردي الإبداعي من جهة أخرى.

ويعني هذا أن الفرد يستطيع أن يولد مجموعة من الخطط والإستراتيجيات، حينما يواجه وضعيات مجتمعية جديدة، مثل الذي يستعمل لغته الأم، فإنه يستطيع من خلال قواعد محددة أن يولد جملاً لامتناهية العدد. ويعني هذا أن الهايتوس هو مولد إبداعي وتطبيقي. أي: إن الفرد يستعمل كل إستراتيجياته وموارده وخططه، حينما يجابه وضعيات مجتمعية جديدة، إما بطريقة واعية، وإما بطريقة غير واعية. ومن ثم، لا يقف مكتوف الأيدي، بل يجتهد ويتصرف وفق القواعد والمعايير التي استتصرها سابقاً، عن طريق التنشئة الاجتماعية المستمرة أو التي انتقلت إليه من الآخرين.

وإذا كان إميل دوركايم (E. Durkheim) يدرس الظواهر المجتمعية على أنها أشياء وموضوعات، من خلال التركيز على المجتمع، فإن ماكس فيبر يدرس الذوات الفاعلة التي تؤثر في المجتمع من خلال المعاني والمقاصد التي ترتبط بها أفعالهم السلوكية. ويعني هذا أن ثمة ثنائية الذاتية والموضوعية. بينما يرفض بيير بورديو هذه الثنائية، ويعتبرها حالة مصطنعة ومشوهة. لذا، يحاول الجمع بينهما بتوليد مجموعة

<sup>٢٨٦</sup> - جون سكوت: نفسه، ص: ٤٢.

من المفاهيم السوسولوجية، منها: مصطلح الهايتوس. ويعني هذا المفهوم الدمج بين البنى المجتمعية الموضوعية والأدوار الفردية الذاتية التي تحمل معنى أو دلالة أو مقصدية ما. ومن ثم، فالهايتوس هو مجموعة من الاستعدادات وصور السلوك التي يمثّلها الأفراد أثناء التفاعل مع المجتمع. ويعكس المفهوم مختلف الأوضاع التي يشغلها الناس في مجتمعهم.

ومن ثم، فالهايتوس بمثابة وسيط بين البنية المجتمعية والممارسة الفردية. وأكثر من هذا، فالهايتوس مجموعة من الاستعدادات الجسدية والذهنية الناتجة عن التنشئة الاجتماعية للفرد التي تجعل منه فاعلا اجتماعيا داخل حقل أو مجال اجتماعي معين. بمعنى أن الهايتوس يتجاوز التعارض الموجود بين الوعي واللاوعي، فيوحد بين الفعل المجتمعي والبنية المجتمعية، ويعبر عن انفتاح الذات على المجتمع الخارجي. وفي الوقت نفسه، يحيل على خضوع الذات للجبرية أو المؤثرات المجتمعية الخارجية.

فيما مضى، لم يكن الهايتوس سوى تأقلم وتكيف عاديين وبسيطين مع الأوضاع، بتوظيف المكتسبات السابقة بطريقة آلية، بل يمكن - اليوم - أن يتحقق الهايتوس بطريقة إبداعية خلاقية، بإيجاد الحلول الناجمة لمختلف الوضعيات المعقدة والصعبة والمركبة. ويعني هذا أن الهايتوس يسمح للفرد بتوليد مجموعة من الممارسات الجديدة التي تتلاءم مع العالم المجتمعي الذي يعيش فيه. ومن هنا، فالهايتوس بمثابة محرك قوي ودينامي، يتخذ طابعا تطبيقيا.

أضف إلى ذلك، فالهايتوس نتاج البنيات الجبرية والأفعال الحرة على حد سواء. ومن هنا، ليس الهايتوس تطبعا اجتماعيا عاديا، بل هو محرك لممارسات مجتمعية جديدة لامتناهية العدد. وتشكل هذه الأحكام نسقا أو نظاما. وبالتالي، فالهايتوس مصدر وحدة الأفكار والأفعال لدى الفرد. ولا يقتصر الهايتوس على ما هو فردي، بل يتعدى ذلك إلى الجماعات المجتمعية التي تعيش التطبعات نفسها. ويعني هذا وجود أنماط مختلفة من التفكير والإحساس والعمل، ضمن طبقة

اجتماعية واحدة ومتجانسة. ومن خصائص الهايتوس أيضا ديمومة أحكامه، وقابلية نقلها من فرد إلى آخر، ومن جيل إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى.

وللتمثيل بحقل العمل، يرتبط الهايتوس العمال بالمفيد والضروري. ومن ثم، فلباسهم وظيفي، ويهتمون بالفن الملتزم الواقعي. ويكون أكلهم دسما ومشبعاً. أي: لهم نمط حياة مشتركة تشكل ما يسمى بالهايتوس العمالي. ويتميز هذا الهايتوس عن باقي الهايتوسات الأخرى مضمونا وشكلا. في حين، يقوم الهايتوس البورجوازي على التجريد، وحب الفن الجميل، والبحث عن الجديد من الموضة.

وتكملة لما سبق، يعني الهايتوس مبدأ الفعل لدى الأفراد داخل العالم المجتمعي، أو هو بمثابة الأنا الأعلى الذي يوجه سلوك الأفراد داخل المحيط المجتمعي بطريقة لاشعورية، أو هو نسق من الاستعدادات والملكات والقيم والأفكار والمواقف والاتجاهات التي تطبع عليها الفرد في المجتمع، بغية التمثل بها أثناء مواجهة المواقف والوضعيات المختلفة. وأكثر من هذا، فهو الذي يوجه سلوك الفرد أثناء مواجهة وضعية قديمة أو جديدة. لذا، يعتبر الهايتوس منتج السوكيات والتصرفات والأفكار والعواطف والقيم التي يمتلكها الفرد أثناء التفاعل مع موقف مجتمعي معين. أي: هو بمثابة موجه لما هو فكري وذهني، وما هو وجداني وقيمي، وما هو فعلي وسلوكي. أما موقعه فهو الوسط بين العلاقات المجتمعية الموضوعية والسلوكيات الفردية، أو هو حلقة وصل بين بنية المجتمع والفعل الفردي، أو هو بمثابة استبطان للممارسات الفردية والشروط الموضوعية. وعلى العموم، يتكون الهايتوس من شقوق ثنائية: فردي ومجتمعي، ذاتي وموضوعي، وفاعل ومنفعل.

ويرتبط الهايتوس برأسمال معين، كالرأسمال المادي، أو الرأسمال الثقافي، أو الرأسمال الاجتماعي، أو الرأسمال الرمزي. وليس الصراع الطبقي هو الوحيد الذي يتحكم في الطبقات الاجتماعية، بل يكون العنف الرمزي أيضا عاملا من عوامل الصراع وأشكاله.

ومن ثم، فلكل طبقة اجتماعية هابيتوس خاص، ورأسمال معين، وحقل معين، مثل: طبقة العمال، وطبقة المثقفين، وطبقة الفقراء، وطبقة الأغنياء... ويعني هذا أن الهابيتوس يرتبط من جهة بالفعل وبنية المجتمع. ومن جهة أخرى، يقترن بالرأسمال والتميز الجنسي أو الثقافي أو الاقتصادي أو المجتمعي...

وفي الحقيقة، واعتمادا على الهابيتوس، يمكن تعيين مظاهر التميز الاجتماعي بلا حدود حتى في السلوك اليومي للفرد في: الشارع، والمؤسسة، والبيت، والمشى، والجلوس، والنوم، والعمل، والقيم، والإتيكيت، والمسكن، ونمط العيش، والسفر، وقضاء أوقات الفراغ، والتسوق، والدراسة، والهوايات... إلخ

## المطلب الخامس: مفهوم الحقل

يرى بيير بورديو أن العالم المجتمعي، في مجتمعاتنا المعاصرة، مقسم إلى مجموعة من الحقول (Champs). بمعنى أن تقسيم العمل في مجتمعنا أوجد مجموعة من الحقول والفضاءات المجتمعية الفرعية، مثل: الحقل الفني، والحقل السياسي، والحقل الاقتصادي، والحقل الثقافي، والحقل التربوي، والحقل الرياضي، والحقل الديني... ويتميز كل حقل فضائي باستقلالية نسبية عن المجتمع ككل. وتتميز هذه الفضاءات بالتراتبية الطبقية والاجتماعية، وباشتداد الصراع الدينامي والتنافس الشديد بين الأفراد حول الامتيازات المادية والمعنوية، والصراع حول مواقع السلطة والهيمنة، حسب طبيعة الرأسمال الذي يملكه كل فرد داخل المجتمع. ويكون الصراع في كل حقل حول مصالح مشتركة أو مصالح خاصة بكل فرد على حدة. ويخضع الحقل لمجموعة من القواعد، مثل: الصراع المحتدم بين الجيل القديم والجيل الجديد. ومن ثم، يخضع الحقل لمنطق التنافس والصراع والهيمنة والعيش المشترك.

## المطلب السادس: مفهوم الرأسمال

إذا كان كارل ماركس يرى أن أساس الصراع بين الطبقات الاجتماعية، ولاسيما بين البورجوازية والبروليتارية قوامه الرأسمال الاقتصادي، فبيير بورديو، على غرار ماركس فيير، يرى أن الصراع لا يتخذ دائما طابعا اقتصاديا، فقد يكون صراعا ثقافيا. ومن ثم، فثمة رأسمالان مهمان في تحريك مجتمعاتنا المعاصرة هما: الرأسمال الثقافي والرأسمال الاقتصادي.

وبناء على ما سبق، فقد حدد بيير بورديو أربعة أنماط مختلفة من الرأسمال الذي يملكه الفاعل المجتمعي، وهي:

① **الرأسمال الاقتصادي** هو الذي يقيس موارد الفرد المادية والمالية، ويرصد ثرواته وممتلكاته، ويحدد دخله الشهري والسنوي.

② **الرأسمال الثقافي**: يقيس موارد الفرد الثقافية، مثل: الدبلومات والشهادات العلمية والمهنية، والمنتوج الثقافي من مقالات وكتب ودراسات وأعمال إبداعية وثقافية وفنية، وما يملكه من مهارات وكفاءات ومواهب وقدرات معرفية ومهنية وحرفية في مجال الثقافة.

③ **الرأسمال الاجتماعي**: يقيس ما يملكه الفرد من علاقات اجتماعية ومعارف وصدقات، تعود إلى ذكائه الاجتماعي الذي يستثمره لربط مجموعة من صلات الرحم والقرباة والصدقة والزمانة.

④ **الرأسمال الرمزي**: ويتضمن الرأسمال الاقتصادي، والرأسمال الثقافي، والرأسمال الاجتماعي، وبهذه الأنماط يتميز الفرد مجتمعيًا عن باقي الأفراد الآخرين.

وقد أضاف بيير بورديو رأسمالاً آخر في كتابه (أسئلة السوسيولوجيا)، سماه **بالرأسمال اللغوي**؛ لأن بهذا الرأسمال تستطيع جماعة ما أن تفرض نفسها وإنيتها ووجودها. وبالتالي، تستفيد من السلطة ومن امتيازات مادية ومالية وثقافية ورمزية.

وأكثر من هذا، فمن يمتلك الرأسمال اللغوي الأجنبي في الدول العربية، فإنه يستطيع أن يحظى بمكانة ثقافية واقتصادية كبرى في المجتمع. وفي هذا السياق، يقول بورديو: "

يعني الرأسمال اللغوي التحكم في آليات تشكل الأسعار اللغوية، وكذا القدرة على جعل قوانين تشكل الأسعار تعمل لصالح صاحبه (أي الرأسمال)، والقدرة على استخلاص فائض القيمة النوعي. إن أي عملية تفاعل، وأي عملية تواصل لغوي، ولو بين شخصين أو بين صديقين أو بين طفل وصديقته، واختصار، إن كل

عمليات التواصل اللغوي هي أنواع من الأسواق الصغرى التي تبقى دوماً تحت رحمة  
البنيات الإجمالية.<sup>287</sup>

ويعني هذا أن الرسمال اللغوي خاضع بدوره لقيم الهيمنة والتنافس والصراع، وله  
علاقة جدلية بباقي الأنماط الأخرى من الراسمال الرمزي.

بيد أن بورديو يغض الطرف عن راسمال آخر أكثر أهمية، في مجتمعاتنا الإسلامية،  
من الأنماط الخمسة المذكورة وهو الراسمال القيمي أو الديني، فهو الراسمال المهم  
للإنسان، إذا تملكه الإنسان ربح الدنيا والآخرة. وبالتالي، فأحسن تجارة ينبغي أن  
يسعى إليها الفرد جاهداً هي التجارة مع الله في مجال العبادة والتدين والإحسان  
وفعل الخير.

وعليه، يستطيع الفرد بهذه الموارد الراسمالية المختلفة (الاقتصادية، والثقافية،  
والاجتماعية، والثقافية، واللغوية) أن يحقق أرباحاً ومنافع مجتمعية، ولاسيما أن  
الراسمالين: الاقتصادي والثقافي هما أكثر أهمية في مجتمعاتنا المعاصرة حسب بيير  
بورديو. وهما اللذان يشكلان بنية المجتمع، ويتحكمان في أفعال الأفراد، ويجعل كل  
حقل مجالي فضاء للتنافس والصراع والتطاحن الاجتماعي والطبقي.

وخلاصة القول، يتبين لنا، مما سبق ذكره، بأن بيير بورديو من أهم السوسيولوجيين  
الملتزمين بالتصور الماركسي في نقد السياسة الراسمالية. وقد انشغل بتقديم نظرية  
سوسيولوجية للمجتمع في ضوء المقاربة الصراعية. ومن جهة أخرى، أعطى أهمية  
كبيرة لدراسة الطبقات المجتمعية، وتحليل التراتبية الطبقية والاجتماعية، واستجلاء  
دور الثقافة في هذا الصراع المجتمعي والطبقي، مع التركيز على المدرسة باعتبارها  
فضاء للتنافس والتطاحن والصراع واللامساواة الاجتماعية والطبقية.

ومن ثم، فقد اتخذ بيير بورديو السوسيولوجيا أداة لنقد العالم الليبرالي الجديد، وفضح  
مؤسساته الإيديولوجية القائمة على الهيمنة والسيطرة وإخضاع الآخرين، على أساس

<sup>287</sup> - Pierre Bourdieu: Question de sociologie, Minuit, 1984.

أن مؤسسات الدولة الشرعية، مثل: المدرسة، والإعلام، والصحافة، والدين، تمارس نوعاً من العنف الرمزي تجاه الآخرين.

علاوة على ذلك، فقد تمثل بيير بورديو المنهجية البنيوية التكوينية، من خلال الجمع بين الفعل وبنية المجتمع، وتجاوز مجموعة من الثنائيات التي أخضعت منهجياً للهابيتوس. ومن ثم، فقد وظف بيير بورديو مجموعة من المفاهيم والمصطلحات السوسيولوجية، مازالت في حاجة إلى سبر، وتوضيح، وتنقيح، وتأويل، ولاسيما الهابيتوس، والحقل، والعنف الرمزي، والتميز، وغيرها من المفاهيم الإشكالية الأخرى.

## الخاتمة

وهكذا، نصل، في خاتمة هذا الكتاب، إلى أن هذا المصنف يتناول مجموعة من رواد علم الاجتماع العربي والغربي الذين ساهموا في تأسيس علم الاجتماع أو ما يسمى أيضا بالسوسيولوجيا، بمختلف فروعها (ها)، مثل: المورفولوجيا الاجتماعية، وعلم الاجتماع الإداري، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع التربوي، وعلم الاجتماع السكاني، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم الاجتماع الصناعي، وعلم الاجتماع الجنائي، وعلم الاجتماع القضائي، وعلم الاجتماع القروي، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم اجتماع الأنظمة، وغيرها من الفروع والميادين التي سنفرد لها كتابا خاصا بها.

وهكذا، فقد بدأنا بابين خلدون الذي يعد المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع بلامنازع. وبعد ذلك، انتقلنا إلى رواد التطورية والوضعية، مثل: هيربرت سبنسر صاحب النظرية العضوية، وسان سيمون التطوري، ثم أوجست كونت المعروف بالحالات الثلاث: الحالة الأسطورية، والحالة الميتافيزيقية، والحالة الوضعية. وبعد ذلك، تناولنا علم الاجتماع عند إميل دوركايم المؤسس الثاني لعلم الاجتماع بعد ابن خلدون، وواضع منهجه التجريبي والعلمي.

ولم نتوقف عند مؤسسي الوضعية العلمية فحسب، بل تناولنا كذلك كارل ماركس باعتباره صاحب المنهج المادي التاريخي الجدلي من جهة، وتوقفنا عند ماكس فيبر الذي أحدث قطيعة إبستمولوجية في علم الاجتماع، عندما انتقل من دراسة المجتمع إلى دراسة الفعل الاجتماعي. وهذا ما نراه، بشكل من الأشكال، عند زيميل في أبحاثه السوسيولوجية عندما ركز على التفاعل الاجتماعي.

أما بيير بورديو، فقد اهتم، في كتاباته السوسيولوجية، باللامساواة المدرسية التي كانت نتاجا للامساواة الطبقية والاجتماعية. كما أغنى السوسيولوجيا الغربية بمفاهيم ومصطلحات عدة، مثل: العنف الرمزي، والرأسمال الثقافي، والهابيتوس، والتمايز، وغيرها من المصطلحات الجديدة.

أما نوربرت إلياس؛ السوسيولوجي المنسي، فأهم ما تتسم به دراساته الاجتماعية - التي تجمع بين الفهم والتفسير - تركيزها الشديد على سيرورة الحضارة الغربية، والاهتمام بالجسد، ودراسة سوسيولوجيا الرياضة، وغيرها من المواضيع الجريئة والمحيرة.

## ثبت المصادر والمراجع

### المصادر العامة:

- ١- ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.
- ٢- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار ابن الهيثم، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥م.
- ٣- ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٩م.

### المراجع باللغة العربية:

- ٤- إبراهيم بن عبد العزيز الدعيلج: الإدارة حقائق تتجدد، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٤م.
- ٥- إبراهيم عثمان وآخرون: نظريات في علم الاجتماع، الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات، القاهرة، مصر، طبعة ٢٠١٠م.
- ٦- أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨١م.
- ٧- إيف لاکوست: العلامة ابن خلدون، ترجمة: ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢م.

- ٨- إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، طبعة ١٩٨٨م.
- ٩- أنتوني غدينز: علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٥م.
- ١٠- بوتومور: علم الاجتماع منظور اجتماعي نقدي، ترجمة: عادل مختار الهواري، نشر وتوزيع الشركة العامة للتجهيز والتوزيع، فاس، المغرب.
- ١١- بيير بورديو: الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٦م.
- ١٢- جان ديفينيو: مدخل إلى علم الاجتماع، ترجمة: فاروق الحميد، دار الفرقد، دمشق، سورية، الطبعة الأولى سنة ٢٠١١م.
- ١٣- جون سكوت: خمسون عالما اجتماعيا أساسيا، ترجمة: رشا جمال، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩١٣م.
- ١٤- جون سكوت: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية سنة ٢٠١٣م.
- ١٥- جميل حمداوي: الإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار التنوير، الجزائر، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٤م.
- ١٦- جوليان فروند: سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة: جورج أبوصالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
- ١٧- حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٧٤م.
- ١٨- خالد المير وآخرون: أهمية سوسيولوجيا التربية، سلسلة التكوين التربوي، العدد ٣، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية سنة ١٩٩٥م.

- ١٩- زيدان عبد الباقي: التفكير الاجتماعي: نشأته وتطوره، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، طبعة ١٩٨١م.
- ٢٠- ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٦٧م.
- ٢١- سفيتلانا باتسييفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة: رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، تونس/طرابلس طبعة ١٩٧٨م.
- ٢٢- سمير أيوب: تأثيرات الإيديولوجيا في علم الاجتماع، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨٣م.
- ٢٣- صلاح مصطفى الفوال: علم الاجتماع بين النظرية والتطبيق، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٩٦م.
- ٢٤- طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، ترجمة: محمد عبد الله عنان، دار المعارف، القاهرة، مصر، طبعة ٢٠٠٦م.
- ٢٥- عبد الباسط عبد المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، العدد ٤٤، ١٩٨١م.
- ٢٦- عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٦م.
- ٢٧- عبد الله إبراهيم: الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية ٢٠١٠م.
- ٢٨- علي عبد الرزاق جلي: قضايا علم الاجتماع المعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، طبعة ١٩٨٤م.
- ٢٩- علي عبد الواحد وافي: علم الاجتماع، نهضة مصر، القاهرة، مصر، د.ت.
- ٣٠- علي الورد: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الأولى سنة ١٩٧٧م.

- ٣١- فتح الرحمن أحمد محمد الجعلي: الإيمان بالله والجدل الشيوعي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر؛ الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، طبعة ١٩٨٤م.
- ٣٢- فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه: علم الاجتماع، ترجمة: إياس حسن، دار الفرقد، دمشق، سورية، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
- ٣٣- كاترين كوليو تيلين: ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٤م.
- ٣٤- كلثم علي الغانم وآخران: موجز تاريخ الفكر الاجتماعي، سلسلة علم الاجتماع، الكتاب الثاني، الأهالي للتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١م.
- ٣٥- ماكس فيبر: رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة: نادر ذكرى، عن الفلسفة الحديثة، لعبد السلام بنعبد العالي ومحمد سيلا، دار الأمان، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى سنة ١٩٩١م.
- ٣٦- مجموعة من المؤلفين السوسولوجيين: قراءة معاصرة في نظريات علم الاجتماع، ترجمة: مصطفى خلف عبد الجواد، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر، طبعة ٢٠٠٢م.
- ٣٧- محمد حامد يوسف: علم الاجتماع: النشأة والمجالات، المكتب العلمي للنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، طبعة ١٩٩٥م.
- ٣٨- محمد الرضواني: مدخل إلى علم السياسة، سلسلة بدائل قانونية وسياسية رقم ٣، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٤م.
- ٣٩- محمد عابد الجابري وآخران: دروس الفلسفة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، طبعة ١٩٧١م.

- ٤٠- محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة معالم نظرية  
خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة  
الرابعة ١٩٨٤م.
- ٤١- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،  
الطبعة الخامسة ١٩٨٦م.
- ٤٢- محمد عابد الجابري: من دروس الفلسفة والفكر الإسلامي، دار النشر  
المغربية، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٠م.
- ٤٣- محمد سعيد فرح: ما... علم الاجتماع؟، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر،  
الطبعة الأولى سنة ٢٠١٢م.
- ٤٤- محمد محمد أمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية،  
منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية،  
الطبعة الأولى سنة ١٩٩١م.
- ٤٥- محمد ياسر الخواجة: علم الاجتماع الاقتصادي بين النظرية والتطبيق،  
الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨م.
- ٤٦- محمد ياسر الخواجة وحسين الدريني: المعجم الموجز في علم الاجتماع،  
مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ٢٠١١م.
- ٤٧- محمود عودة: أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان،  
د.د.
- ٤٨- مهدي عامل: في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت، لبنان،  
طبعة ١٩٨٥م.
- ٤٩- موريس دوفرجيه: علم اجتماع السياسة، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة  
الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ٢٠٠١م.

٥٠- ناصر: الفكر الواقعي عند ابن خلدون تفسير تحليلي وجدلي  
لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة  
١٩٨١م.

٥١- نبيل السمالوطي: الإيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر: دراسة  
تحليلية للمشكلات النظرية والمنهجية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،  
مصر، طبعة ١٩٧٥م.

٥٢- نقولا تيماشيف: نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود  
عودة وزملائه، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة، ١٩٧٨م.

٥٣- وسيلة خزار: الإيديولوجيا وعلم الاجتماع، جدلية الانفصال والاتصال،  
منتدى المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٣م.

### المراجع الأجنبية:

54- Catherine Colliot-Thélène: la sociologie de  
Max Weber, La découverte, Paris, France, 2006.

55-C.Wright Mills: L'élite du Pouvoir, Éditions  
Agone, coll. « L'ordre des choses », 2012.

56-Edgar Morin: Sociologie, Fayard, Le Seuil,  
Points, Essais, 1984.

57-Émile Durkheim: Les Règles de la méthode  
sociologique, Paris, Alcan. ١٨٩٥.

58-Émile Durkheim: Le Suicide: Étude de sociologie, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige » (n° 19), 1981.

59- Émile. Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Presses Universitaires de France, 5<sup>e</sup> édition, 2003.

60-Georg Simmel: Über soziale Differenzierung (1890).

61-Georg Simmel: Philosophie de l'argent, traduit par Sabine Cornille et Philippe Ivernel P.U.F., Paris, 1987.

62-Georg Simmel: Sociologie et épistémologie, P.U.F. 1981, 1989.

63- Georg Simmel: Les Pauvres, P.U.F. 1998.

64- Georg Simmel: Sociologie, étude sur les formes de la socialisation, P.U.F., 1999.

65- Georg Simmel: Secret et sociétés secrètes, Circé, 1991.

66-Georg Simmel: La Sociologie et l'Expérience du monde social, Méridiens Klincksieck, 1986.

67-Georg Simmel: La Parure, MSH, 1998.

- 68-Georg Simmel: Esthétique sociologique, MSH, 2007.
- 69- Georg Simmel: Le Pauvre, Allia, 2009.
- 70- Georg Simmel: Psychologie des femmes, Payot, 2013.
- 71- Georg Simmel: Philosophie de la mode, Allia, 2013.
- 72- Georg Simmel: Philosophie de l'aventure, L'Arche, 2002.
- 73-Georg Simmel: Le Problème de la sociologie et autres textes, éditions du Sandre, 2006.
- 74-Jacqueline Russ:Les théories du pouvoir, Librairie Générale française, Coll.Poche, 1944.
- 75-Jean Claude Babier: Initiation à la sociologie, éd.Erasme, France, 1990.
- 76-J.Freund:Philosophie et sociologie, Cabay,1984.
- 77-M.Giacobbi, J.P.Roux:Initiation à la sociologie, Hatier, Paris,1996.
- 78-Max Weber: L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905), traduction par Jacques Chavy, Plon, 1964 ; nouvelles traductions par

Isabelle Kalinowski, Flammarion 2000; Jean-Pierre Grossein, Gallimard 2003.

79-Max weber: **Le Judaïsme antique** (1917-1918), traduction par Freddy Raphaël, Plon, 1970.

80-Max weber: **Sociologie des religions** (choix de textes et traduction par Jean-Pierre Grossein), Gallimard, 1996.

81- Max Weber: **Economie et société**, introduction de Hinnerk Bruhns, traduction par Catherine Colliot-Thélène et Françoise Laroche, La Découverte, 1998.

82-Max Weber: **Le savant et le politique**, Plon 10/18, 1979.

83-Max weber: **Confucianisme et Taoïsme** (1916), traduction par Catherine Colliot-Thélène et Jean-Pierre Grossein, Gallimard, 2000.

84-Max weber: **Hindouisme et Bouddhisme** (1916), traduction par Isabelle Kalinowski et Roland Lardinois, Flammarion, 2003.

85-Passeron J.C, « Weber et Pareto: La rencontre de la rationalité dans l'analyse sociologique » in: L.A. Gerard-Varet, J.-C. Passeron (sous la direction de), **Le modèle et l'enquête. Les usages du principe**

**de rationalité dans les sciences sociales**, Paris, Ed. De l'E.H.E.S.S. 1995.

86- Max weber: **Sociologie des religions** (choix de textes et traduction par Jean-Pierre Grossein), Gallimard, 1996.

87- Norbert Elias: **La Société de cour (texte intégral) et Sociologie et histoire (inédit en français)**, Flammarion, 1985, puis Calmann-Lévy, 1994 (préface de Roger Chartier, traduction de Pierre Kamnitzer et Jeanne Etoré).

88- Norbert Elias: **Qu'est-ce que la sociologie ?** Pandora, 1981, puis Pocket, 2003 (traduction de Yasmin Hoffman)

89- Norbert Elias: **Sport et civilisation: la violence maîtrisée** (avec Eric Dunning), Fayard, 1994, puis Pocket, 1998 (avant-propos de Roger Chartier, traduction de Josette Chicheportiche et Fabienne Duvigneau).

90- Norbert Elias: **Mozart: sociologie d'un génie**, inachevé, Seuil, 1991 (traduction de Jeanne Etoré et Bernard Lortholary).

91- Norbert Elias: **Au-delà de Freud: sociologie, psychologie, psychanalyse**, La Découverte, 2010

(présentation de Marc Joly, postface de Bernard Lahire, traduction de Nicolas Guilhot, Marc Joly et Valentine Meunier).

92- Norbert Elias: **Engagement et distanciation: contribution à la sociologie de la connaissance**, Fayard, 1993, puis Pocket, 1998 (avant-propos de Roger Chartier, traduction de Michèle Hulin).

93- Quentin Deluermoz (sous la direction de): **Norbert Elias et le XXe siècle**, Perrin, 2012.

Pierre Ansart: **Saint-Simon**, Collection SUP philosophes, 1<sup>ère</sup> édition, PUF, Paris 1969.

94- Pierre Bréchier: **Les grands courants de la sociologie**, PUF, 2000.

95- Pierre Bourdieu, **Choses dites**, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1987.

96- Bourdieu (Pierre), **Questions de sociologie**, édition originale de Minuit, Paris, 1984, Cérés Productions Tunis, 1993.

97- Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, **Les héritiers: les étudiants et la culture**, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Grands documents » (n° 18), 1964.

9٨- Pierre Bourdieu, La Domination masculine, Paris, Le Seuil, 1998, coll. Liber.

٩٩- Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, Réponses: pour une anthropologie réflexive, Paris, Seuil, 1992.

10٠- Pierre Bourdieu, Sur la télévision suivi de L'emprise du journalisme, Paris, Liber, coll. « Raisons d'agir », 1996.

10١- Pierre Bourdieu, La Distinction. Critique sociale du jugement, Les Éditions de Minuit, 1979.

10٢- Pierre Bourdieu: Question de sociologie, Minuit, 1984.

10٣- R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, collection Tel, Gallimard, 1967,

10٤- R. Aron, La Sociologie allemande contemporaine, PUF, 2007.

10٥- Salvador Giner: Sociologia, Ediciones Peninsula, Barcelona, España, 1979.

10٦- Vilfredo Pareto: Cours d'économie politique, Lausanne, F. Rouge, 1896-97 (2 volumes).

10٧-Vilfredo Pareto: Les systèmes socialistes. Cours professé à l'Université de Lausanne, Paris, V. Giard & E. Brière, "Bibliothèque Internationale d'Économie Politique", 1902-03 (2 volumes).

10٨-Vilfredo Pareto: Manuel d'économie politique. Traduit sur l'édition italienne par Alfred Bonnet (revue par l'auteur), Paris, V. Giard & E. Brière, 1909.

1٠٩-Vilfredo Pareto: Écrits sur la courbe de la répartition de la richesse, Genève, Librairie Droz, 1965 (réunis et présentés par Giovanni Busino).

11٠-Vilfredo Pareto: Traité de sociologie générale: édition française par Pierre Boven, revue par l'auteur. Préface de Raymond Aron, Genève, Librairie Droz, 1968.

11١-Vilfredo Pareto: Trattato di sociologia generale, Firenze, G. Barbéra, 1916.

## المقالات:

١١٢- أحمد ماضي: (ابن خلدون والمادية التاريخية)، مجلة دراسات تاريخية،

العدد ٣ ديسمبر ١٩٨٠م.

١١٣ - حسني إبراهيم عبد العظيم: ( الجسد والطبقة ورأس المال الثقافي: قراءة في سوسيولوجيا بيير بورديو)، إضافات، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد ١٥، صيف ٢٠١١.

١١٤ - عبد الرحمن شحشي: (النخبة مقارنة في المفهوم)، نخب مغربية: الخلفيات، المسارات والتأثير، أعمال المنتدى المغربي الثاني، مطبعة سوماكرام، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة ٢٠١٢م.

١١٥ - عبد القادر عرابي: (قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

١١٦ - محمد أحمد الزعبي: (حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون: مدخل عام)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

١١٧ - محمد عزيز الحبابي: (الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون)، ترجمة: فاطمة الجامعي الحبابي، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

١١٨ - محمود الذواودي (أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

١١٩- المنصف وناس: ( المنظومة الاصطلاحية الخلدونية: مقارنة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

## السيرة الذاتية:



- جميل حمداوي من مواليد مدينة الناظور (المغرب).
- حاصل على دبلوم الدراسات العليا سنة ١٩٩٦م.
- حاصل على دكتوراه الدولة سنة ٢٠٠١م.
- حاصل على إجازتين: الأولى في الأدب العربي، والثانية في الشريعة والقانون.
- أستاذ التعليم العالي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بالناظور.
- أستاذ الأدب العربي، ومناهج البحث التربوي، والإحصاء التربوي، وعلوم التربية، والتربية الفنية، والحضارة الأمازيغية، وديداكتيك التعليم الأولي...
- أديب ومبدع وناقد وباحث، يشتغل ضمن رؤية أكاديمية موسوعية.
- حصل على جائزة مؤسسة المثقف العربي (سيدني/أستراليا) لعام ٢٠١١م في النقد والدراسات الأدبية.
- حاصل على جائزة ناجي النعمان الأدبية سنة ٢٠١٤م.
- رئيس الرابطة العربية للقصة القصيرة جدا.
- رئيس المهرجان العربي للقصة القصيرة جدا.
- رئيس الهيئة العربية لنقاد القصة القصيرة جدا.

- رئيس الهيئة العربية لنقاد الكتابة الشذرية ومبدعيها.
- رئيس جمعية الجسور للبحث في الثقافة والفنون.
- رئيس مختبر المسرح الأمازيغي.
- عضو الجمعية العربية لنقاد المسرح.
- عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية.
- عضو اتحاد كتاب العرب.
- عضو اتحاد كتاب الإنترنت العرب.
- عضو اتحاد كتاب المغرب.
- من منظري فن القصة القصيرة جدا وفن الكتابة الشذرية.
- خبير في البيداغوجيا والثقافة الأمازيغية.
- ترجمت مقالاته إلى اللغة الفرنسية واللغة الكردية.
- شارك في مهرجانات عربية عدة في كل من: الجزائر، وتونس، ومصر، والأردن، والسعودية، والبحرين، والعراق، والإمارات العربية المتحدة،...
- مستشار في مجموعة من الصحف والمجلات والجرائد والدوريات الوطنية والعربية.
- نشر العديد من المقالات الورقية المحكمة وغير المحكمة، وعددا لا يحصى من المقالات الرقمية. وله (١١٤) كتاب، وأكثر من ستين كتابا رقميا منشورا.
- ومن أهم كتبه: الشذرات بين النظرية والتطبيق، والقصة القصيرة جدا بين التنظير والتطبيق، والرواية التاريخية، تصورات تربوية جديدة، والإسلام بين الحداثة وما بعد الحداثة، ومجزئات التكوين، ومن سيميوطيقا الذات إلى سيميوطيقا التوتر، والتربية الفنية، ومدخل إلى الأدب السعودي، والإحصاء التربوي، ونظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، ومقومات القصة القصيرة جدا عند جمال الدين الخضير، وأنواع الممثل في التيارات المسرحية الغربية والعربية، وفي نظرية الرواية: مقاربات جديدة، وأنطولوجيا القصة القصيرة جدا بالمغرب، والقصيدة الكونكريتية، ومن أجل

تقنية جديدة لنقد القصة القصيرة جدا، والسيميولوجيا بين النظرية والتطبيق، والإخراج المسرحي، ومدخل إلى السينوغرافيا المسرحية، والمسرح الأمازيغي، ومسرح الشباب بالمغرب، والمدخل إلى الإخراج المسرحي، ومسرح الطفل بين التأليف والإخراج، ومسرح الأطفال بالمغرب، ونصوص مسرحية، ومدخل إلى السينما المغربية، ومناهج النقد العربي، والجديد في التربية والتعليم، وببليوغرافيا أدب الأطفال بالمغرب، ومدخل إلى الشعر الإسلامي، والمدارس العتيقة بالمغرب، وأدب الأطفال بالمغرب، والقصة القصيرة جدا بالمغرب، والقصة القصيرة جدا عند السعودي علي حسن البطران، وأعلام الثقافة الأمازيغية...

- عنوان الباحث: جميل حمداوي، صندوق البريد ١٧٩٩، الناظور ٦٢٠٠٠، المغرب.

- الهاتف النقال: ٠٦٧٢٣٥٤٣٣٨

- الهاتف المنزلي: ٠٥٣٦٣٣٣٤٨٨

- الإيميل: Hamdaouidocteur@gmail.com

Jamilhamdaoui@yahoo.fr

## الغلاف الخارجي:

يهدف كتابنا (أسس علم الاجتماع) إلى تعريف القراء والطلبة بعلم الاجتماع، وتبيان مكوناته المنهجية، واستكشاف علاقته بباقي المعارف والعلوم الإنسانية الأخرى، ورصد المراحل التاريخية التي مر بها علم الاجتماع، وتحديد مختلف القضايا التي كان يطرحها، واستجلاء المنهجية المعتمدة في ذلك.

ومن جهة أخرى، فقد توقفنا عند مجموعة من الأعلام الذين ساهموا في إغناء علم الاجتماع، بالتوقف عند أطروحاتهم السوسيولوجية، وإبراز أهم المفاهيم الإبستمولوجية التي اعتمدوا عليها في التحليل والعرض والتقييم، مع تبيان مختلف المقاربات والمنهجيات التي تمثلوها في دراسة الظواهر المجتمعية. لذلك، توقفنا عند ابن خلدون، وسان سيمون، وهربرت سبنسر، وأوجست كونت، وإميل دوركايم، وكارل ماركس، وماكس فيبر، وفيلفريدو باريتو، ونوربرت إلياس، وبيير بورديو...

## المحتويات

٣	الإهداء.....
٤	المقدمة.....
٦	مفهوم علم الاجتماع.....
١٧	ابن خلدون المؤسس الأول لعلم الاجتماع.....
١٩	المبحث الأول: التصور النظري.....
٤٢	المبحث الثاني: التصور المنهجي.....
٥١	المبحث الثالث: هل ابن خلدون عالم اجتماع؟.....
٥٤	المبحث الرابع: قراءات في التراث الخلدوني.....
٦٠	المبحث الخامس: نقد وتقييم.....
٦٨	سان سيمون والفيزيولوجيا الاجتماعية.....
٧٣	أوجست كونت والتفسير الوضعي.....
٨٠	إميل دوركايم المؤسس الفعلي لعلم الاجتماع.....
٨٨	هربرت سبنسر والمماثلة العضوية.....
٨٩	المطلب الأول: مفهوم النظرية العضوية.....
٩٠	المطلب الثاني: سياق العضوية.....
٩١	المطلب الثالث: التصور النظري والمنهجي.....
٩٦	المطلب الرابع: نقد وتقييم.....
٩٨	كارل ماركس والمادية التاريخية.....
٩٩	المطلب الأول: مفهوم النظرية الماركسية.....
٩٩	المطلب الثاني: سياقها التاريخي.....
١٠١	المطلب الثالث: التصور النظري.....

- المطلب الرابع: التصور المنهجي ..... ١٠٥
- ماكس فيبر وسوسيولوجيا الفهم ..... ١١٢
- المبحث الأول: الأجواء الثقافية التي عاش فيها ماكس فيبر ..... ١١٣
- المبحث الثاني: تعريف السوسيولوجيا ..... ١١٦
- المبحث الثالث: موضوع السوسيولوجيا ..... ١٢٠
- المبحث الرابع: التصور المنهجي ..... ١٢٢
- المبحث الخامس: النمط المثالي أساس الفهم ..... ١٣٢
- المبحث السادس: أنماط الفعل الاجتماعي ..... ١٣٥
- المبحث السابع: السوسيولوجيا السياسية ..... ١٣٧
- المطلب الأول: العنف المشروع أو المبرر ..... ١٣٧
- المطلب الثاني: أشكال السلطة والهيمنة ..... ١٤٠
- المبحث الثامن: ماكس فيبر وسوسيولوجيا الإدارة ..... ١٤٣
- المبحث التاسع: سوسيولوجيا الأديان ..... ١٥٣
- المبحث العاشر: تلقي أفكار ماكس فيبر ..... ١٥٦
- المبحث الحادي عشر: تقييم أفكار ماكس فيبر ..... ١٥٧
- جورج زيمل والسوسيولوجيا التفاعلية ..... ١٦١
- المطلب الأول: التصور النظري ..... ١٦٤
- المطلب الثاني: التصور المنهجي ..... ١٧١
- المطلب الثالث: الانتقادات ..... ١٧٤
- فيلفريدو باريتو ..... ١٧٨
- وسوسيولوجيا التوازن المجتمعي ..... ١٧٨
- المطلب الأول: التصور النظري ..... ١٨٠
- المطلب الثاني: التصور المنهجي ..... ٢٠٧

٢٠٨	المطلب الثالث: تعليق وتقييم.....
٢١٣	نوربرت إلياس السوسيولوجي المنسي.....
٢١٥	المطلب الأول: مفهوم السوسيولوجيا.....
٢١٦	المطلب الثاني: المنهجية السوسيولوجية.....
٢١٨	المطلب الثالث: التصورات السوسيولوجية.....
٢٢٥	المطلب الرابع: نقد وتعليق.....
٢٣١	المفاهيم السوسيولوجية عند بيير بورديو.....
٢٣٢	المبحث الأول: مفهوم السوسيولوجيا.....
٢٣٦	المبحث الثاني: المنهجية السوسيولوجية.....
٢٣٨	المبحث الثالث: المفاهيم السوسيولوجية.....
٢٤١	المطلب الثاني: العنف الرمزي.....
٢٤٤	المطلب الثالث: مفهوم التميز.....
٢٤٦	المطلب الرابع: مفهوم الهايتوس.....
٢٥٣	المطلب الخامس: مفهوم الحقل.....
٢٥٣	المطلب السادس: مفهوم الرأسمال.....
٢٥٧	الخاتمة.....
٢٥٩	ثبت المصادر والمراجع.....